ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ НА УНИВЕРЗИТЕТОТ СКОПЈЕ
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE SKOPJE
ИСТОРИСКО-ФИЛОЛОШКИ ОДДЕЛ
SECTION HISTORICO-PHILOLOGIQUE

ГОДИШЕН ЗБОРНИК

ANNUAIRE

КНИГА 12 TOME

СКОПЈЕ — SKOPJE
1960

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ НА УНИВЕРЗИТЕТОТ СКОПЈЕ
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE SKOPJE
ИСТОРИСКО-ФИЛОЛОШКИ ОДДЕЛ
SECTION HISTORICO-PHILOLOGIQUE

ГОДИШЕН ЗБОРНИК

ANNUAIRE

КНИГА 12 ТОМЕ

СКОПЈЕ — SKOPJE
1960

Адреса: Филозофски факултет, поштенски фах 55, Скопје
Géré par un Comité de rédaction
Adresse: Faculté de Philosophie, boîte postale 55, Skopje, Yougoslavie

ГОДИШЕН ЗБОРНИК

на Филозофскиот факултет на Универзитетот во Скопје
Историско-филолошки оддел. Книга 12, 1959

Тираж 1000 примероци
Печатено во Универзитетската печатница во Скопје
Излезе од печат во месец март 1961.

СОДРЖИНА — TABLE DES MATIÈRES

A. ŠARČEVIĆ

OTUDJENJE ČOVJEKA I NJEGOV ZAVIČAJ

I

Filozofija Karla Jaspersa kao filozofija otudjenog bitka

„Filozofija egzistencija bila bi odmah izgubljena, kada bi opet vjerovala da zna, što je čovjek. Njezin smisao moguć je samo ako ona ostane u svojoj predmetnosti lišena ČVRSTOG TLA".

K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, 1931.

Za filozofiju je odlučno pitanje: da li se može odjeloviti i razabrati bit čovjeka? Da li se mogu povući jasne linije, čiste i značajne, koje bi otkrivale ZBIVANJE čovjeka u njegovom izvoru? Ili pak sam čovjek nije providan kao svijetlo svijeta, nije utisnut u tvrde i već očvrsle okvire života, pa ostaje vječno u TAMI, ne otkrivajući svoje protivurječno suglasje, šutljiv i usamljen? Ili bit čovjeka prelazi s jednog oblika na drugi, urasta i izrasta s njim, okovana u njemu, neuhvatljiva? Možda čovjek obilazi svoj krug života, a da ne otkrije i ne dočeka SMISAO svojeg života, objavljenje skrivene poruke i tajne? Da li je čovjek zbilja izvan dohvata svoje biti, svojeg ČOVJEŠTVA? Da li je on samo osuđen na TEŽNJU ka biti, neuslišanu, a ne na SAMU BIT?

Što je ČOVJEK? Je li on bez svoje težine, bez svoje biti — prazna ljuska, izobličena i krhka, nad površinom života? To bitno PITANJE muči svaku filozofiju, koja dubi u neizmjernu dubinu života, njegovog IZVORA, koji omogućavajući bića ujedno ih nadilazi. Jaspers, koji je iz psihijatrije došao u filozofiju, nastoji da iz sfere OTUĐENJA otkrije i izrazi BIT čovjeka: u EGZISTENCIJI.

Zacijelo, na Jaspersov filozofijski razvitak izvorno su utjecali njegovi susreti sa misliocima sadašnjosti i prošlosti, uglavnom sa Maxom Weberom (od 1909), sa Kierkegaardom (od 1913) i sa Kantom. Weber je u njemu vrlo rano probudio zanimanje za bitna pitanja, i za Jaspersa je ostao bitni filozof našeg vremena. No, u Kierkegaardu osjeća pravu filozofiju koja je satkana od istrgnutih vlakanaca patnje, brige i straha, od lične tragedije, koja je dobila ime Ili-Ili. U njemu on otkriva fatalni i zatvoreni krug života: krug egzistencije i transcendencije. U Kantu, pak, nalazi on učitelja u formiranju bitnih pitanja. Sva tri filozofa odrazila su se u njegovoj filozofiji.No već u svojoj OPĆOJ PSIHOPATOLOGIJI (1913), slijedeći Husserlovu fenomenologijsku deskripciju, bio je na tragu Diltheyeve metode razumijevajuće i objašnjavajuće psihopatologije. Dok objašnjavajuća psihijatrija prije svega istražuje uzročne ovisnosti, dotle razumjevajuća psihopatologija želi da shvati *smisaone* odnose između ma kojeg fenomena, bio on psihološke ili materijalne prirode. On je želio otvoreni obzor. A njegovu psihopatologiju prihvatli su Ludwig Binswanger, Robert Gaupp, Hans W. Gruhle i Kurt Schneider, i uzdigli Jaspersovu psihijatriju, kako kaže F. Heinemann, na nivo naučnosti.

On je uveo fenomenologijsku metodu u psihijatriju. Fenomenologija odvaja subjektivni fenomen i usmerava se na *naročitost*, na posebnost svakog slučaja. Ali, upravo to naročito, to *izvanredno*, to lično, koje izviruje u konkretnom odlučivanju *lične* sudbe, ostaje nedohvatljivo, zatvoreno *pojmovnoj* spoznaji. Ta se teza nalazi u predgovoru njegovog drugog velikog djela, „Psihologije pogleda na svijet" (1919). U tome djelu Jaspers se trudi da otkrije cjelinu ljudskih mogućnosti vjerovanja, poglede na svijet i pristupe k njemu. Sve se to zbiva u interesu osvjetljenja egzistencije kao jedinog puta *samoosmišljenja* i kao apela na slobodno *odlučivanje* individuuma.

Jaspersa muči *čovjek*, koji se probio kroz procjep stvari, koji se „osvjetljava". Tako je njegova psihologija pod živim i bitnim utjecajem Kierkegaarda. „Ova psihologija nije više samo empirijska konstatacija činjeničkog stanja i pravila zbivanja, nego je projekt mogućnosti duše, koja čovjeku pokazuje u zrcalu, što je on, što mu uspjeva, i kuda on može dospijeti; takva uviđanja misle se kao apel na *slobodu*, da sam u unutrašnjem djelovanju, što ja zbilja hoću" (Rechenschaft und Ausblick, 335). Tako se povezuje Weberovo ispitivanje mogućnosti i Kierkegaardov apel na slobodu odlučivanja individuuma. A time je, dakako, shema tradicionalne psihologije srušena (Heinemann). Njemu nije stalo da razumije situaciju određenih tipova ličnosti, već bitnu situaciju *čovjeka*, koji se odnosi prema sebi i u tome odnosu prema *sebi* samome odnosi se ujedno prema *drugom* (das zu sich sélbst verhält und in diesem Zu-sich-selbst-verhalten sich zu einem andern verhält, Kierkegaard, VIII, 10). To drugo jeste bog. Zato Jaspersova formulacija pluta u Kierkegaardovoj. On veli: „Egzistencija je, što se odnosim prema samome sebi i u tome prema svojoj transcendenciji" (I, 15). Pod transcendencijom razumije on u egzistencijalnom iskustvu dohvaćeni apsolutni bitak. Jaspers uvodi pojam *granične situacije* (Grenzsituation), koja je prisno povezana sa konačnom ljudskom egzistencijom, u kojoj ništa nije čvrsto, apsolutno, gotovo, već je sve u trajnoj izmjeni; sve je sklopljeno u suprotnosti. Sve je u rasturanju, u izmicanju, u pustolovini, u putovanju u nepoznato. No, *cjelina*, nesumnjivi apsolut, izmiče svakom iskustvu i svakoj misli.

No, umjesto *cjeline* doživljavamo mi situacije, koje nas uvode u granice našeg postojanja (Dasein), i koje našu cijelu egzistenciju potresaju. To su situacije apsolutnog slučaja, konfikatâ, stradanjâ, krivice i smrti. No, te *granične* situacije odvode nas ili k očajanju, koje nama ovlada, ili pak pobuđuju izbor našeg *vlastitog* i nenadoknadivog *samstva* (Selbst) i naše sudbe. One nam daju osjećaj, da smo na putu one tako rijetke materije, od koje je ličnost sazdana, do vlastite zbilje, one tanane ali bitne svjetlosti života. „Granične situacije" potsjećaju nas ujedno na to da nešto mora biti dato, da se prevaziđe naš konačni svijet. Da bi čovjek jače i punije, samosvojnije osjetio *sebe*, svoju zbilju, da bi se zgusnuo, da bi probio tvrdi procjep konačnosti svijeta, potreban je jedan „tanki svjetlosni put", koji bi konačnost odveo u beskonačnost. To je *transcendencija*, kao apsolut, bog kod Kierkegaarda.

Transcendencija je osmijeh daljine, njena naklonost, povjerenje. I kao što je u *prirodnom* životu *samstvo*, čovjek, uvijek ujedno već dat sa *svijetom*, tako je također u *egzistencijalnoj* dimenziji sa *egzistencijom* data ujedno *transcendencija* u jednom i istom, nerastavljivom iskustvu. „Egzistencija se obuhvata u svojoj slobodi, ukoliko ona u istom aktu ujedno njeno drugo opaža" (III, 4). Egzistencija je „samo u odnosu prema transcendenciji ili nije ništa" (III, 6).

I Jaspers je otkrio jednu pojavu, jedno bitno pitanje vremena, koje nas i danas zaokuplja i muči. On je to opisao u svojem djelu „Duhovna situacija vremena" (1931), u kojoj je želio reći, *što* je čovjek *danas*. A čovjek je klonuo u naručju stvari, i tu ispustio, predao svoju samosvojnost, svoj duh i realnost. Ljudska egzistencija izrodila se u *masovnu* egzistenciju, u ludu i nesmislenu trku za *stvarima* — kao „masovnu zbrinjavanje u racionalnoj produkciji s pomoću tehničkih pronalazaka". Sudba individuuma je ugrožena modernim mehanizmom države, koja ima golemu snagu, i u kojoj je on pridodat kao potrebna funkcija, da bi sam mehanizam mogao da postoji. U svojoj funkciji čovjek je, prema Jaspersu, izgubio ono svoje najprisnije i najbitnije: samoga sebe, svoju samosvojnost.

On misli da je to *pitanje* koje zaokuplja naše vrijeme. Čovjek je sebe obmanuo, zanijekao s obzirom na *samoga* sebe, na svoju samost. On se zarobio u obruču stvari, u obruču vlastitih proizvoda, rekli bi mi slažući se sa Marxom. Jaspers, kao i Marx traži put od *nepreve* egzistencije ka *pravoj*; on traži put od masovne egzistencije ljudi do prave egzistencije *samstva*. A time je on na *najodjeljenijem* putu od Marxa.

Čovjek ne vjeruje više u samoga sebe, nema čist pogled na put svojeg ljudskog beskraja, kojeg je tako uzaludno tražio Kierkegaard. On je propustio i zaboravio zov svoje vlastitosti, svoje bitnosti. On je zagboravio na nebo svojih želja, na svoje simfonije, koje ispunjavaju njegovu bit. Jcaspers hoće nas da potsjeti na to, što znači biti *svoj*, sâm, što znači samost (Selbst). Jer čovjek posjeduje više sve, nego *samoga sebe*. On je postao nešto neznatno: ispario je u svojim bićima, u funkcijama i stvarima.

Prije nekoliko godina (u diskusiji sa Ženevskih susreta 1947 godine) Jaspers je izrazio svoju misao, da je čovjek nemoćan u odnosu na bitne, ljudske *skladove*, u odnosu na *cjelinu* zbivanja. „Sloboda drži Europejca u nemiru i agitaciji. Jer on želi slobodu, a istovremeno zna da je nema: čim povjeruje da je čvrsto drži, ona je već izgubljena . . . Ne živimo u vječnosti savršenog sklada između duša, već u vremenu, to jest prisiljeni da se stalno mijenjamo. To su:

Život *raspet* između dva suprotna pola;

Život na krajnjim granicama . . .

Europa, rekli smo, znači potrebu za *slobodom*, povijest u pravom smislu, izvor univerzalne znanosti. To znači, da u principu ne može znati za kraj. Jer sloboda, povijest, znanost ne dostižu nikada svoj silj. Zato Europa nema kraja, i zbog toga ono, što može biti u dubini nas samih, treba uvijek nanovo očitovati". I kada je G. Lukacs, jedan od najozbiljnijih modernih marxsista, prigovorio da se neki intelektualci na Zapadu osuđuju na nemoć, ako se povlače od cjeline zbivanja, od društvenog, u svoj privatni, subjektivni i „lični" život, Jaspers je odgovorio:

„Ja poznajem svoju *nemoć*, ali *ja* sebe na nju ne osuđujem. Osjetio sam se pogođen tom rečenicom, jer mislim da je nepotrebno vjerovati, kako je put u budućnost k nekoj svjetskoj vladi na dnevnome redu, pa da se u to više ne moramo miješati . . . Treba da postanemo *autentični*, da se vratimo *k sebi*, da započnemo, filozofijski i spititualno sa sobom, pomoću sebe i oko sebe, u stvarima koje zavise od *nas*; u *tome* nitko nije nemoćan. Rečeno nam je, da valja zbilju uskladiti sa riječima, a to je upravo povratak *autentičnosti*. To je naš spiritualni problem. Pogrešno je reći, prebacuje on Lukacsu, da se možemo spasiti s pomoću Cjeline, koja *izmiče* našoj akciji. Kad se radi o cjelini, mi smo *nemoćni*. G. Lukacs isto tako kao i ja".

Treba, dakle, početi sa sobom. Tu smo moćni i samosvojni. Zato je Jaspersova filozofija egzistencije bitno, takoreći, terapeutska. Ona nas poziva da se izvučemo iz klonulosti, iz kapitulacije, iz svoje zatočenosti u gvozdenim rešetkama vladavine zadrijemale „mase". On apelira na svakog pojedinca, da svoju bit ne uspava, da je oistini kao SAMOSVOJNOST, a time ujedno i svoju slobodu u *svijetu*. Čovjek je u našem vremenu, prema Jaspersu, izgubio doživljaj sklada; on se ne usuđuje da ide do samog dna svog života. Životi su promašeni, iščupani iz svojeg korijena, te filozof ne može da radi ništa drugo, već da traži *idealne mogućnosti* u njihovom značaju za pojedine specifične slučajeve.

Otuda povijest čovjeka nije drugo nego tragični napor da se izvuče život zbog života samog, bez uzmaka; ona je napor da se oživi i doživi sama „egzistencija". „Egzistencija" postaje osnova filozofije egzistencije. Ali: čovjek svoju bit, jezgru života, to jest prave i vlastite mogućnosti ka egzistenciji nosi u sebi, no time dakako nije rečeno, da on te mogućnosti također uvijek ili samo većinom ispunjuje, da su one postale sâm život. Zato je filozofija egzistencije uvela jedan, takoreći, neutralan pojam, koji je nekada bio jednoznačan sa pojmom „egzistenicija". To je pojam „postojanje" (Dasein). Kao i pojam „egzistencija" tako i pojam „postojenje" odnose se isključivo na *ljude*.

A

1. Postojanje i egzistencija

Da, i „postojanje" označava samo, isključivo *način* ljudskog života, ali ne način najviše zbilje, u kojoj se ispoljava samosvojni život. Ono nije, kao egzistencija, ispunjenje *mogućnosti*, sama ponosita, strastvena i živa materija života, koja iskiva sebi *svoj stil* i izraz. „Postojanje" još nije sud čovjeka o svojoj vrijednosti. Zato Jaspers i veli: „Dakle, nije moje postojanje (Dasein) egzistencija, već je čovjek u postojanju *moguća* egzistencija" (II, 2).

U „postojanju" mi nismo uronuli u zbilju, nismo još izišli iz mogućnosti u valovite oblike „egzistencije". No u *masovnom* postojanju (Massendasein) ljudi su, prema Jaspersu, neodgovorni, neslobodni; oni su uvenuli i skinuli sa sebe *samosvojnost*, kao cvijet koji je uvenuo prije no što se i rascvjetao. Jaspers označuje masovno postojanje modernih ljudi kao „postojanje bez egzistencije" ("Die geistige Situation der Zeit, 37). Ukratko, egzistencija izražava cilj, a postojanje njegove vlastite mogućnosti, koje u egzistenciji dobivaju svoju težinu i nemir, uzbuđenost zbilje. No, i Heidegger će učiniti istu razliku između „postojanja" i „egzistencije", pa će reći:", Bit, postojanja leži u njegovoj egzistenciji „(Sein und Zeit, 42). A samo „bit", koja je ona duboka mogućnost samoga bitka, nije urođena, od „prirode" data, već je *zadata*.

Iz te *razlike* nastalo je i lučenje prave i neprave sfere našeg, ljudskog života. Jedna je samo „moguća egzistencija" (Jaspers), ili „postojanje", koje je „prema svojoj biti moguća zbilja" („seinem Wesen nach mögliches Eigentliches"; Heidegger, Sein und Zeit, 42), a druga je sfera „egzistencija", sama „zbilja". Mi dospijevamo u „egzistenciju" samo obratom od stanja ne-zbiljnosti. I tu se najoštrije i razlikuje pojam „egzistencije" od pojma „života". A razlika nije samo u vrsti ili stupnju, jer najviši i najispunjeniji život izrasta na tlu svakidanjeg i prirodnog života. U filozofiji egzistencije — za razliku od filozofije života — mi se obrćemo od pri

rodnog postojanja ljudi, koje je bilo shvaćeno kao „zapalost" (Heidegger), kao „nezbilja". Time filozofija egzistencije odbacuje, obezvređuje sve ono osnovno u filozofiji života. A to i jeste bit fenomenologijske metode: da se odbaci, da se napusti sve *prirodno* i tako uđe u najvišu, transcendentalnu sferu iskustva.

Tako u filozofiji egzistencije sam Jaspers spaja M. Weberovo shvaćanje mogućnosti kao preduvjetâ zbilje i Kierkegaardovu viziju ili imperativ: „Izaberi sebe samoga u svako vrijeme sa apsolutnom odgovornošću pred bogom". Jaspers, dakako, ne postavlja princip, da se krećemo samo u mogućnostima. On samo hoće da se mi *slobodno držimo* prema *svim* mogućnostima, uključujući apsolutno Da iracionalnog vjerovanja i apsolutno Ne nihilizma (nihil, ništa). Ali se *konačna* odluka ne donosi. Jer u odluci za *jednu* mogućnost mi se odričemo *druge*, treće itd., svih mogućnosti.

Ako bismo se jednom odlučili za jedan put, za jednu mogućnost, mi bismo ujedno ostavili za sobom slobodu, ostavili je tamo na početku, na raskršću svih puteva. Mi bismo tada bili odlučeni, a ne bi odlučivali: zatvorili bismo se u okove nužnosti, izgubili bi iz vida sve one neizmjerne nebrojene puteve, sve *mogućnosti*. Pjesnik će reći: „Splet uzanih, vijugavih stazica razbježavao se pred njim na sve strane, poput klupka zatečenih zmija. Koliko staza tu ima! Šire se kao lepeza! Kao delta! Pazi! to su *mogućnosti*! Delta mogućnosti! I kako su mnogostruke, kako raznosmjerne! . . . Pokuša poći jednom od njih, i bilo je dobro. Vrati se natrag da pokuša onom drugom. Zašto radi jedne odricati se druge? I bilo je dobro i to. Ali zašto radi ove odricati se one prve, i one treće, i četvrte, i svih drugih? . . . Pokuša ići dvjema stazicama u isti mah, pa trima, pa četirima: stvarno ide! Evo, čitava delta je moja! Samo da se ne probudim, samo da se ne probudim! Stisnu jače vjedje — i pođ *svim stazicama odjednom*". Pjesnik Vladan Desnica, izrazio je one „još neslušane sredine".

Jaspers, filozof egzistencije, ostao je u iščekivanju, u snebivanju — ostao je *kolegljivi*, lebdeći filozof. On lebdi između slobode, iščekivanja lepezasto raširenih mogućnosti i same zbilje, odluke. On, takoreći, dubi na glavi. Jaspers hoće da bude na vječitom izlazu nezalaznih mogućnosti. I što treba biti realitet, izbor individuuma, ostaje prosta mogućnost, i što treba ostati *mogućnost*, paradira kao realnost. On nadasve voli *lebdenje*, a za to treba puno „hrabrosti". Čovjek, prema Jaspersu, uvijek lebdi u svojoj situaciji, „u odnosu prema nekoj određenoj formi egzistencije", On je „uzdizanje prema lebdećoj unutarnjosti". „Ja sam unutar bitka (des Seins), kaže Jaspers, ukoliko se nikada ne učvršćujem, nikada ne uglibljujem, (Von der Wahrheit, 1046, München 1947).

I *misao* je bitno „lebdeća": „Lebdenje mišljenja oslobađa zbiljski neuvjetovano. CILJ OSVJETLJENJA NIJE PROJEKT BITKA KAO TAKVOG, NIJE SPOZNAJNI POSJED, NIJE REZULTAT, NEGO METODIČKO UOČAVANJE BITKA. Ali taj unutarnji bitak (das Innesein) jest takoreći lebdenje. U njemu se izvršava odriješenje od tla, da bi zadobio *istinsko* tlo, dok najposle slobodno lebdeća ne-osnovanost (Bodenlosigkeit, bezdan, lišenost tla) u svijetu nije dostignuta u odnosu na osnovu jedino apsolutnog tla transcendencije . . . Tako na kraju nije *tlo*, nije princip, već lebdenje mišljenja u prostoru *bez tla*. Protiv učvršćenja i osiguranja u misaonom sistemu, u kojem sam ja skriven i potčinjen, ostajem ja *gospodar* svojeg mišljenja, koje biva otvoreno za transcedenciju i iz toga iskušava zbiljsku neuvjetovanost u svijetu" (Von der Wahrheit, 185).

Misao je jedinstveni, živi treptaj *lebdenja* u svijetu bez tla. Tu se ona ne može iznevjeriti, falsificirati. Eto, u tom svijetu bez-tla misao je nepatvorena, živa, protječe u svojoj samosvojnosti: „lebdi". Misao je lebdeći treptaj, nešto „izvorno", uvijek „novo", „neponovljivo", nezaustavljivo — izuzetno. To je karakteristično za Jaspersovu filozofiju. Jer misao je i bez učvršćenja, bez zaustavljanja na „tlu", bez *svoje* realizacije, integracije, sama sebi dovoljna, u sebi cjelokupna. Ona se ne može odlučiti da ide jednim „putem", a da ne izgubi *samu sebe*, put u *sve* smjerove — odjedamput. Izvan tog strujnog i vjetrovitog kruga misao bi se osušila i oljuštila kao glavica luka: „Kožica, opet kožica, sve tanja i tanja, a jezgre nigdje".

Mogli bi se, zacijelo, pitati: ne počiva li ova filozofija na *strahu* od odluke, na nemoći zbiljske afirmacije, ili se možda radi o onoj dubokoj filozofijskoj mudrosti, koju su Indijci izrazili u principu, da se ne treba identificirati sa nekim određenim i konačnim oblikom, jer je apsolut sam bez oblika i beskonačan? Ili pak ona izražava i jednu *krizu* vremena, koje je dotrajalo, iscrpilo se u svojoj *biti*, pa je njegov život, život jedne neznane biljke, kržljave, koja je stavljena u staklenik? Ne izražava li Jaspersova filozofija, koja ustrojava misao *bez tla*, koja na jedan način voli i obnavlja realnost *irealnoga*, ono već kritično i opasno stanje građanskog društva, koje je *izgubilo tlo* samosvojnog života, pa se u očajanju, da bi sačuvalo *privid* života, hvata transcendencije kao jedinog apsolutnog oslona: veličine? Ne potkopava li ona realnost, da bi je utvrdila i otkrila? Ili se pak ona nalazi u fiktivnom dualizmu *relativnog* i *apsolutnog*, prolaznog i neprolaznog, imanentnog i transcendentnog? Što je transcendentno, koje se ne otkriva i ne javlja u imanentnom? pita Fr. Heinemann. I odgovara: U svakom slučaju odgovara „lebdećem mišljenju" stav, da se sve može obuhvatiti u povijest i prirodu, ali bez moći, bez volje i želje da se konačno odluči za *nešto*.

Pa što to daje životu vrijednost, težinu? Što je to najbitnije, najozbiljnije u nama? Što je jezgro života, i da li ono postoji? Po čemu je život *značajan*, bitan, a ne neznačajan i nebitan? Iz čega čovjek crpi svoje sokove, svoju ozbiljnost, dostojanstvo, svoju *istinitost*? U čemu je *realnost* naše realnosti? I kada smo mi, i kako smo, licem u lice sa svojim životom? Je li mi nosimo svoj teret bez cilja i bez kraja? Uostalom, da li je čovjek krhki most iz „konačnog u beskonačno", da li je on „prijelaz i prolaz", „most a ne cilj", kako je govorio Fr. Nietzsche?

2. Samosvojnost života

Mi moramo još da pitamo: koja sila drži *čovjekov* život na okupu, da se ne rasturi, da se ne raspe u goli masiv bezimenog i neznačajnog? Ako je *čovječnost* čovjeka iščezla, zakopala se negdje u svijetu, šćućurila se podno golog masiva, nenazovljivog, ljepljivog i bezličnog, — pitamo se, *odakle* potiču ta raspinjanja, ta tragična i mučna podvojenost bitka, *gdje* se začinje *otuđenje* bitnog, rođenog ljudskog života, nepatvorenog, nenadoknadivog? Kada čovjek postaje zarobljenik svoje vlastite situacije, kada se on prerušava u svoju *suprotnost*, u ništa, u *samouništenje*? Kako to da mi trpimo svoju negaciju, svoj prestanak, svoju *izvornu* nemogućnost života? Kako to da već u *životu* trpimo *smrt*, svoju rođenu i tuđu smrt, pa je život više umiranje nego život? Usudimo se pitati: da li je život samo u odnosu prema *smrti*, da li je on *osuđen* na smrt, na svoju konačnost?

Zacijelo, Jaspres nije tako izrazio *bitno* pitanje zbivanja nas samih. On je pitao, a nije dao odgovor; i nije želio dati odgovor. On je znao i filozofijski opisao naličje života, naličje *biti* (bitka), ali samo *naličje*, a ne *lice*, koje kao da je rastvoreno u naličju. *Tlo* je nedostupno: čovjek je osuđen da živi lišen „tla", bez dna, u *bezdnu*. On je osuđen na ljeskanje, na lebdenje, na život pred bezdnom, na čistom zraku, u bliskoj opasnosti. I čovjekov život liči na one koji pletu užad: „vukući konac ju dužinu sami idu natrag".

Čovjek je, prema Jaspersu, uvijek pred provalijom. Jer: „Ako nije ptica neka ne sjeda blizu provalija", govorio je još Fr. Nietzsche; a o njemu je Jaspers napisao čuvenu monografiju, zbog koje je, pored ostalog, bio i prognan od fašizma, jer se borio za nepatvorenog Nietzschea. Znamo da je i Nietzsche dao kritiku svojeg vremena, u kojemu je *čovjek* samo „prelazak i prolazak", „jedna velika i prljava rijeka", a on mora „ biti već *more*, koje će primiti u sebe veliku prljavu rijeku, a da se i samo ne uprlja" (Also sprach Zarathustra, 1883). Pa najzad zar mi imamo „što zajedničko sa ružinim pupoljkom, što drhti kad mu *kap* rose padne na list?" — pita Nietzsche.

I Jaspers je apelirao na pojedinca da bude *sam* i samosvojan, kao i Nietzsche, samo s drugim perdznakom i u drugom smjeru, iako u istoj dimenziji. Nietzsche veli: „Ovo drvo stoji usamljeno ovdje u bregovima; ono je izraslo visoko iznad ljudi i životinj . — I kad bi htjeo da govori, ne bi našlo nikoga tko bi ga razumio: tako je visoko izraslo" (Also sprach Zarathustra). Taj rascjep, ta bitna podvojenost čovjeka u *samome sebi*, kolebljivost i lebdenje između konačnog i beskonačnog, između bivstvovanja i nebivstvovanja, između prolaznog i vječnog, — to je život bolan, tragičan, pun tjeskobe i dramatske patnje, ali je na koncu konca, za Jaspersa, edini život *jedinke*, nešto nepomućeno i neporemećeno.

Rekli smo da je Jaspers bio pod velikim utjecajem velikog mislioca prošlosti, inače sina jednog sedlara iz Königsberga, Imannuela Kanta, koji je svoja filozofijska bitna pitanja sveo na tri pitanja: Što mogu znati? Što treba da činim? Čemu treba da se nadam? A sva se pitanja svode na jedno *bitno*: *Što je čovjek*? I zato Jaspers pod utjecajem Kanta i Kierkegaarda formira njih u pitanja: Što je znanost? Kako je moguća komunikacija? Što je istina? Što je čovjek? Što je transcendencija?

Mogli bi reći, da je pitanje *komunikacije* novo. Ono ujedno vodi prema centralnoj misli, da pojedini čovjek ne može biti jedino *za sebe* čovjek, i da je svijesni bitak (Bewusstsein) živ, zbiljski, *samo* u komunikaciji, u odnosu sa drugim samosvojnim bitkom (Selbstsein). Ipak dakle, čini se, u filozofiji egzistencije *samoća* nije alfa i omega, nije poslednja riječ.

3. Komunikacija

U kakvom je odnosu „egzistencija" i „komunikacija"? „Egzistencija" je u svojem punom smislu usmjerena na zajednicu, i kada je ona uspjela u svojoj jedinstvenosti i samosvojnosti, kada je zbacila okove masovnog postojanja, tada se na njenom tlu pojavila *druga*, nova forma „egzistencijalne zajednice" (Jaspers), „pravog sa-bitka" (des „eigentlichen Mitseins", „pravog skupnog bitka", Heidegger). I Jaspers je zato razlikovao: 1. prostu komunikaciju *postojanja* i 2. *egzistencijalnu* komunikaciju.

Prva komunikacija ostaje u sloju „postojanja", a druga je odlučno pitanje filozofije egzistencije, jer samo u iskustvu egszitencije postaje moguće cjelovito i određeno shvatanje ljudskih odnosa. Ako je, prema Jaspersu, prodor prema pravoj egzistenciji moguć samo u odstranjenju uvjeta „masovnog postojanja", tako obratno nije moguće: da se prava egzistencija realizira u zatvorenoj samoći; ona se, dakle, ne može u njoj naći. „Jedino se utapam u neosjetljivu zatvorenost, samo skupa sa drugim mogu ja pokazati se u kretanju uzajamnog otvaranja", kaže Jaspers.

Ali: koji su načini komunikacije mogući? Kako su načini urasli i kako pripadaju jedan drugome? U kojem je smislu samoća i moć moći-biti-sâm izvor komunikacije? Mi dakako ne možemo poreći da su to moderna pitanja samog *građanskog* vremena. Tako, na primjer, profesor J. Z. Young u svojem djelu o „Sumnji i izvjesnosti u znanosti" (Doubt und Certainty in Science, Oxford, 1952) zastupa tezu, da čovjek kao životinja koja *saobraća*, koja saopćava (ein mitteilendes Tier), zahvaljuje svoju prevlast činjenici, da on sposobnost *saopćavanja* razvija u daleko većoj mjeri nego druge životinje. No, kod Younga je komunikacija mehanička i biologijska; kod Jaspersa pak ona je „egzistencijalna": na jednom bitno različitom niveau. A radi se o istom pitanju.

Osamljenost, u kojoj se ozbiljuje „egzistencija", ispunjuje i omogućuje. nije učvršćena u „zatvorenosti"; jer bi tada sama „egzistencija" nužno iščezla kao para. No, osamljenost, u kojoj se ozbiljuje „egzistencija", nije isključivost, zatvorenost, nije izdvojenost od drugih ljudi, već ona uvijek ostaje „otvorena" za drugu „egzistenciju", ona je u „punoj spremnosti za drugoga" (Philosophie, 1948, 14). Štoviše, osamljenost, u kojoj se ozbiljuje „egzistencija", traži oistinjenje u dodiru sa drugom „egzistencijom": ona izrasta, pali se kao jedinstveno treperenje, kao *jedno jedino*, nezamjenljivo i nenadoknadivo, samo u tome *dodiru*.

Pa Jaspers i veli: „Ja ne mogu biti *sam*, ako ne stupim u komunikaciju" (II, 61). Ali i obratno: „komunikacija" nije prestanak osamljenosti, nije rasplinjavanje čovjeka, koji postoji u neponovljivom, jednom jedinom slučaju, nije ukidanje osamljenosti: prosti „prijelaz" u druge, nego ona ostaje na tlu osamljenosti. Osamljenost i komunikacija su karakteristike „egzistencije", njeni stalni saputnici na njenom putu do same sebe. Zato Jaspers produžuje: „Ja ne mogu biti sam, ako ne stupim u komunikaciju, ali ne stupam u *komunikaciju*, ako nisam *osamljen*. U svakom prevazilaženju (in aller Aufhebung) osamljenosti kroz komunikaciju raste jedna *nova osamljenost*, koja ne može iščeznuti, a da ja sam ne prestanem kao uvjet komunikacije" (II, 61).

Komunikacija pretpostavlja osamljenost — to je misao Karla Jaspersa. One se ne potiru, već postoje *ujedno*: kao *dvojstvo* u jedinstvu, kao dvopjev, kao unutrašnja *drama* iz koje raste život, krvav i težak, ali samosvojan, intimni nemir čovjeka. U tome bitnom pitanju *bit* nas samih je u pitanju: u njemu se na neki način približujemo *našem* vlastitom *zbivanju*, tamo gdje se i davno zamrli glas čuje, gdje se čuje i ono što je u *otuđenom* životu gotovo *nečujnim* postalo, što je zamrlo u „predmetima" onim fizičkim kao i idealnim. U *bitnom pitanju* sami smo u *pitanju*, u fieri: u zbivanju, probuđeni samo za ono po čemu *jesmo*. Tu smo u *rodnom* mjestu, na *izvoru* svega „objektnog" i „subjektnog". Tu smo u odnosu prema *biti* svega što postoji, što se pruža našoj biti: samo *čovjek* proizvodi *čovjeka*, to jest samoga sebe u svojoj punoj individualnosti.

Odnos čovjeka prema čovjeku Jaspers je izrazio jezikom *ideologije*, koja sve izopačava, koja *otuđuje* bit od bića, koja odvaja *jedno* (grčki: hen) od *svega* (panta), čovjeka kao *biće* od njegove *biti*. Jaspersu je tuđa filozofija *društvenog* čovjeka, društva koje proizvodi *čovjeka* kao *čovjeka* (Marx), i *istinski* odnos između individiuma i roda. On je to izrazio kao odnos osamljenosti i komunikacije.

Dakako, iz toga iskače novo pitanje odnosa *otvorenosti* i *zatvorenosti*. A to je već od Kierkegaarda pitanje svake filozofije egzistencije. U jednoj zatvorenosti, zaključenosti, mi smo čvrsto vezani za već *postojeći* svijet, usitnjeni smo i razdrobljeni u pukoj prisutnosti, premirući od sigurnosti i bezdana praznine. U okvirima „zatvorenosti" sve što *više* nije ili sve što *još* nije u stvari je *Ništa*. Sve što leži tu i sada, u svojoj pukoj završenosti i „zatvorenosti", veli se, „postoji", doista je realno. Ali to nije „egzistencija". U njoj nema „oslona", nema čvrstine i sigurnosti, nema blizu obale i kraja. Sve je u potpunoj *otvorenosti*. Tu se ulazi u sferu „egzistencije", u kojoj čovjek svojom „vlastitom odlukom" ide do beskraja svojim mogućnosti, da bi ozbiljio puninu samoga sebe.

Jaspers nadasve ističe da tek u *apsolutnom* otkrivanju „egzistencijalne komunikacije" postaje „egzistencija" sa *drugim* ujedno sama sebi otkrivena. I tek u tome *samo-otvaranju* postaje ona doista zbiljska. „Taj proces ozbiljenja, otvaranja izvršava se ne u izoliranoj egzistenciji, već samo sa *drugim*. Kao pojedinac ja za sebe nisam ni otvoren ni ozbiljen" (II, 65). Otvoresnost je znamen egzistencije. No, ona j uvijek i *smjelost*, da se putuje u neosvojene i nepoznate mogućnosti, na pučinu bezgraničnog, daleko od svake obale konačnog.

No Jaspersovo *pitanje* nadasve je *egzistencijalno*: on žudi za neograničenim i vječitim, no nenapuštajući ograničeno i vremensko. On želi biti u *jezgri* zbivanja, u kojoj se sve niti stječu i ukrštaju. A to je *osamljenost*: iz nje sve iskače, začinje se, i u nju se sve vraća.

4. Egzistencijalna zajednica

Ljudi su u svojoj *biti* ipak bolno *podvojeni*. Jer u prirodi egzistencijalnog *susreta* leži, da je on moguć uvijek samo od pojedinačnih *osamljenih* ljudi prema drugim *osamljenim* ljudima, a ne odnosi se bitno na neki *krug* ljudi. Dodiruju se samo usamljeni krugovi, kojima nije ukraden rodjeni život. Jasno je da Jaspers kada govori u jednom još neodređenom smislu o komunikaciji, misli na odnos *jednog* osamljenog čovjeka, partnera.

To je karakteristika „egzistencijalne komunikacije". I kako „egzistencija" sama nije moguća kao *trajno* stanje, već je ograničena samo na *naročiti* trenutak, koji je nenadoknadiv i neponovljiv, tako leži tek odista u biti ezzistencijalne komunikacije, da ona nije u pravom smislu *društveni*, bitni odnos, već je ona ogranična na ono intimno, samosvojno, *neprinudno*, na ono što je dar trenutka. Otuda je komunikacija krhka kao i egzistencija.

Zato je „egzistencijalna zajednica" uvijek neokrnjena, cijela, *neuvjetovana* u predanosti trenutku. No, ona ostaje uvijek neuvjetovana, otvorena za *sve nove mogućnosti*. Jer „egzistencija" nije određena nečim što već *ona* nije *postavila*: ona je neuvjetovana, nedeterminirana — jer je svaka determinacija negacija, rasturanje i ništenje *ličnosti*, jer je svako *određenje* uvijek određenje *spolja*, pretvaranje čovjeka u „predmet", u „objekt".

No, samo tamo gdje se nestalnost doživljavanja prevlada kroz vjernots preostaloj vezi, nastaje ono, što se može u strogom smislu nazvati zajednica. Jer: mogućnost „egzistencijalne zajednice" počiva na vjernosti onome što smo *slobodno*, neuvjetovano, preuzeli, kao i uvijek novoj vezi. U „egzistencijalnoj zajednici" čovjek slobodno odabira, postavlja sebe, odvajajući se od svake prirodno date zajednice. Zato treba bitno razlikovati „egzistencijalnu zajednicu", koja je neuvjetovana, neprinudna, neodređena i neodredljiva, koja je odnos *osamljenih* individuuma, — od *drugih* oblika zajednice. Sve *prirodno*, sva uskoća svakidanjeg života sa svojim bolima i radostima, sa svojim nadama i tjeskobama, obična zajednica nestaje u ponoru, u viru svoje praznine, — jer nije preuzeta u slobodnu odluku „egzistencije", u „egzistencijalnu zajednicu", koja se sama postavlja, a nije *postavljena*.

Egzistencijalna zajednica jeste samo znamen osamljenosti čovjeka.

Dakle, Jaspers se pitao *kako* se može nepravi bitak ljudi pretvoriti i ozbiljiti u *pravi* bitak. U pitanju smo sami sebi pitanje: „*kako* je u mnoštvu *jedan*, što je on, i kako ja jednog postajem izvjesan" (Rechenschaft und Ausblick, München, 1951, 362). On može sa Indijcima reći: „Moja istinska samosvojnost (Selbst) nije individualna duša, već najviše *samstvo* (Selbst), jedno; i zato ja dostižem svoj pravi bitak,. ukoliko se sa jednim identificiram, po-istovječujem".

Njegova misao se u bitnom svodi na Kierkegaardovu: „Mi živimo aforistički (jezgrovito, jednokratno — pr. A. Š.), mi živimo aphorismenoi i segregati, živimo kao živući aforizmi" (I, 200). Čovjek je osamljeni, na sebe upućeni individuum: u svojoj apsolutnoj otvorenosti i konkreciji. On nije slučajni pojedinac, pojedinac između njih puno; nije sredstvo. No, on nije ni empirijski pojedinac, ili samo kreatura slijepe nužnosti. Čovjek je sam na sebe *oslonjen*, sam u sebi *apsolutan* u postavljanju *samoga sebe*, to jest svoje „egzistencije". On iz sebe *stvara* nešto *kvalitativno novo*, ali ne u kontinuitetu, već u *skoku*.

Dakako, „skok" nije, odmah će nam reći Jaspers, porces kao u kemiji, kada kvalitativno novo nastaje kroz skok; nije on ni proces nalaženja novih vrijednosti. Nasuprot kemijskom procesu, kojeg mi spoznajemo i konstruiramo kroz *zakon*, stvaranje, „egzistencijalno" postavljanje, ne može se dostići *kroz zakon*. Stvaranje je *apsolutno individualno*, jednokratno, neponovljivo, koje se ne može *odrediti* zakonom. Zato je „stvaranje", „egzistencija" u svojoj *istinitosti*, u svojem *samo-postavljanju*, nespoznatljiva. Zato se egzistencija ne može misliti, intelektualnim sredstvima otkriti i odrediti, već se može samo bivstvovati, u intimnom „skoku" u transcendenciju doživiti.

Svaki je trenutak neuvjetovan, slobodno postavljen, u sebi totalan, apsolutan. Ništa iz prošlosti nije prenosno: sve je *posve* novo, nezamjenljivo i *neuporedivo*, bez uzroka i posljedice, tako da izmiče svakoj intelektualnoj spoznaji. Treba reći, da „egzistencija", prema Jaspersu, ne može nikada biti *predmet* filozofije. Ona se ne može misliti kao „predmet". Egzistencija je odnos prema sebi i u *tome* odnos prema „transcendenciji" kao svojem korijenu. Ona je *naš* odnos prema beskonačnosti, izvoru svih mogućnosti; i zato *beskonačno* ne može postati *predmet* naše misli, jer bi tada izgubila ono, što *jest*. Pomišljenja beskonačnost sama je kao *predmet* postala *konačna*: ona je nama suprostavljena, neovisna, postala je nešto oformljeno, konačno pored konačnog. U toj formi beskonačnost nije više *ona* sama, već prosta ne-konačnost: ona je samo *formalno* beskonačna, u biti prazna,

nešto neispunjeno i neispunljivo; ona je prosto vječito još-jedamput, kao što je nekrajnost niza brojeva.

Ali, beskonačnost slike svijeta znači: ona nije konačna, nije gotova, nije *zaključena*; ona je „u toku", uvijek nedovršena, nepotpuna, uvijek nova i ispunljiva. Ona nije prosto ne-konačna, jer bi tada bila prazna. Beskonačnost je u svim svojim formama i u svim svojim granicama, koje u sebi nosi, neoformljena, neograničena; ona je neiscrpljivi totalitet. Grci su joj dali ime apeiron, neodređeno, a Hegel je isticao istinsku beskonačnost od one neistinske, „loše beskonačnosti". Hegel je tako usvojio na jedna viši način grčku filozofijsku sliku svijeta.

Prema tome, egzistencija je unaprijed neodred-ljiva, jer ona zavisi od isključive slobodne, vlastite odluke osamljenog pojedinca. Zato je nemoguće *o* egzistenciji misliti, jer se ona tada skamenjuje, pretvara u *svršenu*, u mrtvu apstrakciju, u sistem, Jer „sistem i završenost su toliko *jedno* i isto, da sistema uopće i nema, ako nije dovršen. . . ; logički sistem može postojati, ali nema niti će biti *sistema egzistencije*; sistema egzistencije nema. Takav sistem, dakle ne postoji? Nipošto! Ovo se u rečenome i ne misli. Sama je egzistencija sistem — za boga, ali ne i za egzistentni duh. Sistem i dovršenost odgovaraju jedan drugome, dok je *egzistencjja* upravo nešto *suprotno*. Apstraktno posmatranje, sistem i egzistencija ne mogu se *ujedno* misliti. Da bi sistematska misao mogla misliti *egzistenciju*, ona je mora zamisliti kao *poništenu*, — dakle ne *kao egzistenciju*" (Kierkegaard).

Zato bi, prema Jaspersu, koji se u ovome izvorno oslanja na Kierkegaarda, egzistencijalizam, „sistem" misli *o* egzistencinji, bio *smrt* svakog *egzistentnog* filozofiranja: filozofiranja iz egzistencije i u njoj, i za nju.

Jaspers ne daje izravne odgovore, koji bi određivali, doticali samu egzistenciju, komunikaciju, ljude i transcendenciju. Oni su u biti *neodredljivi* putem racionalno-spekulativne spoznaje, već se mogu samo u unutrašnjem slobodnom izboru ozbiljiti i u intimnom iskustvu osmisliti. Pa i indirektni odnos jest odistinska forma komunikacije, kojoj odgovara odbacivanje svakog *određenog* horizonta i Jaspersovo stalno mijenjanje horizonta.

Jaspersova filozofija „sveobuhvatnosti bitka" želi i hoće da razumije sve horizonte, da ih bitno shvati i otkrije, ali da se ne *vezuje*, da se ne odlučuje za jedan *jedini* od neizmjerno njih. On prihvaća *sve* mogućnosti egzistencije, a da se ne odlučuje ni za jednu. No, između svih *mogućnosti*, koje se slobodno izabiraju u samopostavljanju *vlastitog bitka* i *ozbiljenja* mogućnosti legla je nepremostiva *provalija*, koja se sve više širi, i udaljuje ih jedno od drugog. Sam taj princip je zanimljiv, rekao je Fr. Heinemann, ali on počiva na jednoj tragičnoj nemoći i deformitetu *izvorne* misli: on počiva na jednom paradoksu, koji priječi Jaspersovo *samo-ozbiljenje*. Misaono, ako dakako na misao gledamo kao na *puku*, čistu misao, mi imamo mogućnost, da stojimo na bilo kojem mjestu zemaljske lopte čili *globus intellectualisa*, ali *zbiljski* možemo u svakom trenutku stajati samo na jednom određenom mjestu.

I zbilja Jaspersu nije preostalo ništa drugo, nego da apelira na pojedinca da oživi, da se probudi za svoj *istinski* bitak: a to je on sam u intimnom proživljavanju „skoka u transcendenciju". On zato odbacuje nepravi bitak. A naš bitak je *neistinski*:

1. ukoliko smo članovi *masovnog* društva i živimo od društva i države;

2. ukoliko smo članovi *empirijskog* svijeta, u kojem vladaju nagoni i prirodne težnje;
3. ukoliko smo prosto „postojanje" i nismo sami *sebi* vjerni.

Čovjek treba da se uzdigne od „postojanja" do „egzistencije", do *samobitka*, u kojem je egzistencija samo *kao sloboda* ozbiljena, da mi sami tek u *slobodnoj* odluci i izboru nalazimo sebe. Sloboda znači: da smo slobodni u postavljanju *samih sebe*, da ukoliko sami sebe izabiremo, da taj *izbor*, koji se začinje u određenoj, konkretnoj „povijesnoj" situaciji, nije uvjetovan bilo kojim *spoljnim* okolnostima.

Sloboda, u kojoj je egzistencija u svojoj *istinitosti*, nije, prema Jaspersu, puka volja, samovolja, već *samosvojnost* (autonomija), samopostavljanje. Dakako, samstvo (Selbst), koje sebi postavlja *bit*, nije Rousseau-ova opća volja ili Kantov univerzalni um, već usamljeni, konkretni individuum, koji se u svojem samopostavljanju, u izboru koji također određuje buduće akte njegovog izbora, pojavljuje kao *izvoran*, neponovljiv i *nerazumjjiv*. Jaspers apelira na *samstvo* čovjeka, da bi njegovo *odlučivanje* ostalo „bezuvjetno". No, istina koju sebi dajemo, koju sami postavljamo može biti ili samo *intimna*, „egzistencijalna" — ili nikakva.

Dakako, svaki puta, u svakom slučaju izbor ostaje smjelost i rizik. Mi nikada ne možemo biti *sigurni*, da *pravo* izabiremo. Iskopčani smo i prepušteni „slobodi odluke", iz čijih skrovitih i neiscrpljivih dubina ispluta rođeni *udes* nas samih. Odluka ne počiva na *izvjesnoti*, već na ne-izvjesnosti i nesigurnosti. Ona ima „oslonac" u potpunoj neizjesnosti, neuvjetovanosti, u *potpunoj* nesigurnosti u svijetu. No, izvjesnost je „skok" u neizvjesnost, slijepa, pa zato naš izbor, naše postavljanje ne može biti *nužno* i apsolutno (Fr. Heinemann).

B

EGZISTENCIJA KAO PRISTUP K BITKU

I Jaspersova filozofija traži *bit* (bitak), koja je *prikrivena*, jezivo nečujna, jer nije u *pojavi* ispupčena i prisutna. Ona ostaje u skrovitim dubinama, nikada *potpuno* jasna, pojmljiva, nikada u *cjelini* otvorena. Tako ona ostaje u mrkloj *noći*: nikada nije konačna, mada po *njoj* sve postoji onako kako postoji. Jer sve što *zbilja* jest, „dah" je bitka, šûm njegov.

Za *bitak* — a to smo *mi sami u odnosu na vječnost* — pita se uvijek pojedinačni čovjek, koji živi u dubokom nemiru, koji trpi sa strahom ili nadom, koji je pun strepnji i nemira. Sa *pitanjem* počinje filozofiranje *kao egzistencija*. Jer bitak — to je osnovna Jaspersova teza — ne može da se donese, da se otkrije pomoću uma, samim pojmovima, racionalno. *Umno* spoznavanje ne otkriva olujno uznemireni bitak, njegov intimni sjaj, njegovo vrijeme u kojem ništa nije okoštalo i ustajalo, u kojem ništa nije čvrsto, već je sve u *potpunoj* promjeni, u „skokovima", u *nezaključenosti*.

Sfera *bitka* ostaje za spoznavanje nedokučiva: „Bitak ostaje za nas nezaključen; on nas odvlači na *sve strane u neograničeno*" (Existenzphilosophie, 1956, 13). No, samo je egzistencija put *k bitku*. Ona je, takoreći, *kuća* bitka. Samo egzistencija otkriva sebe jasno, prozirno u „osvjetljenju egzistencije" (Existenzerhellung).

Zato se pitamo: *kako* je moguće otkriti i naći bitak? Gdje je *izlazište* svih filozofijskih pitanja o *bitku*?

Mi smo uvijek, prema Jaspersu, u svojem „postojanju" postavljeni u *situaciju*. Dakako: „Situacija ne znači samu prirodno zakonitu, štoviše osjetilnu zbilju, ni psihičku ni fizičku, nego oboje *ujedno* kao *konkretnu* zbilju, koja za moje postojanje (Dasein) označuje korist ili štetu, izgled ili prepreku" (Philosophie, II, 202). No, pojam „situacije" odgovara u „filozofijama života" pojmu „položaja". Filozofije života međutim jednako naglašavaju veze napredovanja i zaustavljanja, preprečivanja. No, filozofije egzistencije nadasve ističu strane koje *koče*. U situaciji, za razliku od „stanja" kod filozofije života, čovjek je pritisnut, ograničen. A misao o *konačnosti* ljudskog postojanja, koje se najedamput preokrene, prometne u *nepostojanje*, u bezdan iz kojeg zijeva ništavilo, praznina užasa u užas praznine, — daje tom pojmu jedno određeno *izvanredno* značenje i oštrinu.

1. Čovjek i situacija

Čovjek se *zbiva* samo u situaciji, i u njoj opipava svoju pravu vrijednost i naznačenje. To, dakako, nikako ne znači, da je „situacija" nešto u koju se samo prigodno ili pak izvanjski dospijeva, već je ljudsko postojanje bitno *bitak u situaciji*. Čovjek je, takoreći, priljepljen uz situaciju kao puž uz svoju kućicu. I od nje se on ne može odljepiti. U svakom trenutku čovjek je već uvijek u *situaciji*, koju on nije *izabrao*, već se u njoj kreće nepovratno, neopozivo, i on nju osjeća kao nešto *tuđe*, kao tamne i teške oblake, koji svojim neodređenim oblicima pritiskivaju kao nešto strano i neprijateljsko čovjeka u zebnji i pomutnji.

Situacija, dakako, nije samo neko *izvanjsko* stanje, već i unutarnje zbivanje čovjeka. U svakom trenutku svojeg života mi nalazimo kao nešto izvanjsko ono, što nije poteklo od *nas*. Situacija se u vremenu mijenja stalno; no to nikako ne znači da i mi sa svoje strane ne utječemo na ispunjenje svoje situacije. Samo se to ne začinje neposredno. I mi uvijek tako upadamo i tonemo u *novu* situcaciju. Ali se *vezanosti* za situaciju ne možemo osloboditi: „Jer postojanje jest bitak u situaciji, tako da ja ne mogu nikada iz situacije van, a da ne stupim u *drugu*" (Jaspers, Philosophie, II, 203).

Mi smo dakle vezani uz situaciju kao rijeka uz svoje korito. Jer situacije su nešto, što mi „trpimo": u kojima strepimo, jer smo njima izručeni. U filozofijama života „stanje" se osjeća kao bolni nedostatak i kao granica: u „stanju" se gleda praosnova, koju ljudi nose, i koja tek omogućuje sve načine života. No, značenje situacije ima, i nosi u sebi naznačenje ljudske *konačnosti*.

2. Čovjek i granične situacije

U kakvoj su vezi sama egzistencija i granične situacije? U najbliskijoj i najintimnijoj vezi. Zato Jaspers kaže: „Mi postajemo *mi sami*, ukoliko otvorenih očiju stupamo u graničnu situaciju; granične situacije iskusiti i egzisterati isto je" (Philosophie, II, 204).

Mi smo u situaciji, prema Jaspersu, uvijek izručeni slučaju. Mi moramo umrijeti, moramo u djelatnosti — također u nedjelatnosti — preuzeti na sebe krivicu, da se ne možemo oteti i obraniti od patnje i boli. Mi smo uvijek u *sporu*, uvijek smo na stazi *borbe*, zabrinutosti a ne bezbrižnosti. Takve prijetnje, koje su neporecive i neuništive, koje se doduše mogu u svojim pojedinačnim pojavnim formama mijenjati, no koje kao takve pripadaju *biti* postojanja (zum Wesen des Daseins),

kucaju na njegovom pragu: zato su neizbježne, i Jaspers ih označava imenom „graničnih situacija".

To je kovanica samog Jaspersa, pa se kod drugih filozofa egzistencije to ime ne susreće, ali je, kako kaže Otto Friedrich Bollnow, misao o iskustvu granične situacije značajna za filozofiju egzistencije uopće. Treba reći da su *granične situacije* onaj krug života, gdje se *zbiva* vrijeme: „One se ne mijenjaju, već samo u svojem pojavljivanju; one su, odnoseći se na naše postojanje (Dasein), konačne. One su nepregledne; u našem postojanju ne vidimo iza njih ništa drugo više. One su kao zid, na koji mi udaramo, na kojem se mi razbijamo. One se po nama ne mijenjaju, već se samo dovode do jasnosti, a da se iz nečeg drugog ne mogu objasniti i izvesti. One su sa samim postojanjem (mit dem Dasein selbst)" (Philosophie, II, 203).

Te granične situacije su, prema Jaspersu, za sam život nesnosne. One se, međutim, nikada ne javljaju u potpunoj *jasnosti* u našem životnom iskustvu, ali je naše držanje skoro uvijek okovano graničnim situacijama. Bez njih bi naš život *prestao*. „Čovjek faktički relativno rijetko očajava. On ima oslon, prije no što je uopće mogao očajavati; svakako, ne živi svaki u graničnim situacijama" (K. Jaspers, Psychologie der Weltanschaungen, 3. Aufl. Berlin 1952. 229). I Jaspers se pita: gdje čovjek ima svoj *oslon*?

Čovjek živi bitno u formi *podvojenosti* subjekta i objekta: i ovdje nije nikada u mirovanju, već je uvijek u težnji k nekom cilju, ciljevima, vrijednostima, dobru. No, time se ne misli, da ne bi krivo razumjeli Jaspersa, da su već pomišljeni ciljevi prosto racionalno, umno jasni. Tako obilje vrijednosti uređuju ljude više ili manje u hijerarhijski red, u vrijednosti, koje su prosto sredstvo za druge vrijednosti, ili su neznatnije nego druge vrijednosti. „I kada je takvo relativiranje već započelo, tada ono vodi razlikovanje između relativnih i apsolutnih vrijednosti ka sumnji u *apsolutnost* svake konkretne vrijednosti" (Ibd., 230). I tada se pojavljuje bitno pitanje: što treba činimo, kojoj najvišoj vrijednosti da služimo, u kojoj se ozbiljuje *cjelina* čovjeka i njegovog života. Pitanje *konačnog* cilja je tu, i kako čovjek čini također red vrijednosti, dospijeva on uvijek na *granicu*.

I tu počinju *sporovi*, koji znače nesreću i patnju za ljude. I pojam „granice" postaje bitan kako za Jaspersa tako i za filozofije egzistencije uopće. Ljudsko postojanje je uvijek oukvireno izvjesnim granicama. „Granica" je na jedan način postala bitna, konstitutivna za samu bit ljudskog postojanja, za osjećaj punine života. No, to dakako nikako ne znači, da je granica nešto *spolja*, što nas kao ljude određuje, ograničava, već je granica *ono*, što nas određuje, omogućuje u našoj *unutrašnjoj biti*.

Samo na granici se pojavljuje iskustvo apsolutnog slučaja, *smrti*, *krivice*. Patnja, borba, slučajnost, nesigurnost uzeti su tu kao nešto najprisnije i najprirodnije, neštu u čemu se osjećamo svoji i na svojem, u ponorima *svojeg* bola i u visinama svojih radosti. No, to je neizbježno i neotklonjivo. Ukoliko dublje otkrivamo život, utoliko jasnije spoznajemo neumitnost uvijek antinomičnih, *spornih* pojava svijeta: sa željenim uvijek je povezano neželjeno. *Mi sami — i svijet* podvojeni smo; a to se otkriva u neotklonjivosti *nesreće* u objektivnom svijetu i svijesti o krivici, o grijehu, o slomljenosti, o izopačenosti, o bezvrijednosti, o prezrenosti.

Doduše, *spor* znači u racionalnom svijetu *protivurječnost*. A kada su u svemu racionalnom, veli Jaspers, otkrivene protivurječnosti, one su se doživjele kao razaranje znanja. Pošto sve „predmetno" racionalno može biti oformljeno, možemo

mi sve procese *razaranja*, sve suprotnosti pomisliti kao protivurječnosti: *smrt* kao protivurječnost životu, *slučaj* kao protivurječnost nužnosti. „Takve protivurječnosti — a to je najopćija forma svih graničnih situacija — vidi čovjek nadasve, kada prelazi *konačnu* situaciju, da bi ih u cjelini vidio'' (Ibd., 231).

Mi smo uvijek u *sporu*, u patnji i borbi — misli Jaspers. To je najosnovnija i najintimnija bit našeg života. Neki su, dakako, tražili ljepše svijetove, i našli su utopije u kojima nismo zarobljeni u patnje i mučne *podvojenosti*, sporove. No, sam život i osjećaj života ne može se javiti tamo, gdje je sve utihnulo u jezivoj praznini i miru, gdje su se krugovi života suzili u nepostojeću točku, u ništa. Tu ni *smrti* nema. Tu nestaje i samo mjerilo *postojanja i nepostojanja*.

Samo u *blizini smrti* život se živi u punoj svojoj ozbiljnosti i čujnosti. Tek zbilja smrti na neki način zaokružuje, osmišljava *životnost* života. Tek smrt daje smisao i vrijednost životu, ali ne kao *kraj* života, već kao njegov *početak*. Zbilja se u svojoj čistoći i srži otkriva kada je zapahnuta dahom *ništavila*, u kojoj osjeća svoju *granicu*. Ili, ako govorimo jezikom Jaspersove filozofije, samo u „graničnim situacijama" otkriva se i živi *bit* čovjeka: u njenoj gustoći, zrelosti i dozrelosti.

No, te granične situacije nisu nešto *čvrsto*, nisu nesumnjivi apsolut, nisu oslon: „Sve teče, sve je u nemirnom kretanju u postavljanju pitanja, sve je relativno, konačno, podvojeno u suprotnosti, nema cjeline, apsoluta, bitnosti" (Ibd., 229). Mi dakako nikada nismo prilijepljeni samo uz *konačno*, jer ovdje „sve konkretno ima ujedno karakter konačnog i beskonačnog" (Ibd., 231). I mi uvijek — u misli, u samoiskustvu, u samooblikovanju, u djelatnosti i stvaranju — ostajemo unutar rasejena subjekta i objekta, unutar *nepomirljivih* protivurječnosti. Mi ne možemo iskočiti iz graničnih situacija, jer bismo se tada iskukuljili u ništa.

3. Antinomičnost kao bit postojanja

Svugdje su *suprotnosti*. Prema logičkim suprotnostima (na primjer afirmativni i negativni sudovi) stoje *realne* suprotnosti (privlačenje i odbijanje, život i smrt). Od oba načina razlikuju se *vrijednosne* suprotnosti (na primjer: korisno i štetno, dobro i zlo). Tip logičkih suprotnosti jest protivurječnost, kaže Jaspers. Kao realnu suprotnost prvo susrećemo *različitost* (na primjer: plavo i zeleno) u lučenju (im Unterschiede) od jednakosti; drugo susrećemo *polaritet* (na primjer: toplo i hladno, tamno i svijetlo). No, između ovih krajnjih suprotnosti, prema Jaspersu, leži niz prijelaza. Kao treću realnu suprotnost susrećemo *oprečnost* (Widerstreit), gdje se suprostavljene sile priječe, ukidaju (na primjer: pozitivni i negativni elektricitet, paralelogram sila).

Dakako, sve *suprotnosti* nisu, prema Jaspersu, *antinomije* (grčki: antinomia, nepomirljiva suprotnost), ali one to mogu postati, kada se stave pod stajalište *apsoluta i vrijednosti*. Samo su one logičke protivurječnosti *antinomije*, koje su nepomirljive, nerješljive. „Protivurječnosti ostaju kao antinomije na granici našeg spoznavanje s obzirom na *beskonačnost*. Zato pojmovi beskonačnost, granica i antinomija pripadaju jedno drugom" (Ibd., 232). No, realne suprotnosti postaju antinomije kada se pojavljuju iz horizonta vrijednosti kao bitne i *neizvjesne*.

Koje su vrste antinomijâ? To su aktuelne — misaone, čuvstvene, djelatne. U njima čovjek stoji između *dva* svijeta: „pred njim carstvo predmetnosti, iza njega sile i sklonosti subjekta. Njegova situacija je od obe strane određena, pred njim *objekt*, iza njega *subjekt*, oboje neograničeni, oboje neiscrpljivi i neprobojni" (Ibd.,

233). Na obim stranama leže *odsudne* antinomije. One nama postaju prije svega jasne sa *objektivne* strane, a zatim i sa *subjektivne* strane.

No, antinomije na „strani objekta" jesu ili za misao i spoznavanje ili za djelovanje: „teorijske i praktičke", veli Jaspers.

Prvo, kada želimo da spoznamo *cjelinu*, ono posljednje i „bezuvjetno", nastaju — kako je govorio već I. Kant, koji je, evo, i u ovdje izvršio značajan utjecaj na K. Jaspersa — antinomije kao nešto prirodno i neotklonjivo. No, već su Grci postavili sva filozofijska pitanja, koja traže, na ovaj ili onaj način, protivurječnosti, i to: u *kretanju*, kod kojeg jedno prestaje biti ono što *jest*, i postaje ono što još *nije*, kod kojeg se dakle prisno spajaju *bitak i nebitak*, koji su *jedno u protivurječnosti*. Tako mi ne možemo misliti kontinuitet, a da on nije diskontinuiran.

No, ne kreće se samo misao u protivurječnostima, već i sama zbilja: svijet, život, energija, materija, duša. „Te riječi ne označavaju nama date predmete. Oni su, kako kaže Kant, spoznaji samo *zadati*, i to tako, da beskonačnost pred tom zadaćom leži, koja nikada nije ispunjena. Poslednje ostaju za nas uvijek antinomije, koje nas na beskonačnom putu tjeraju naprijed. Ispupnjenje beskonačnosti moralo bi razriješiti antinomije.: to nije za nas ni predočljivo ni zamišljivo, ukoliko mi nama zbiljski date datosti ne ignoriramo" (Ibd., 235).

Tako je „svijet" i konačan i beskonačan, djeljiv i nedjeljiv, nužan i slučajan, ili iz slobodnih akata iskočio. No „svijet kao cjelina nije nikada naš *predmet*. Govorili se o svijetu, on je tako ili prazna riječ ili lažno hipostaziranje zadate beskonačnosti u jednu čvrstu, zaključenu cjelinu, ili ideju, svakako nikada ispunjeni, dati predmet. Mi ne možemo svijet kao totalitet ni opažati ni misliti ." (Ibd., 236).

No, i „život" nije, prema Jaspersu, totalitet, nešto umireno, zaključena bit, već se uvijek *kreće*, razapinje se u *suprotnostima*. On je bitno, neraskidljivo vezan sa svojom *suprotnošću*, sa smrću. „Naše je postojanje (Dasein) na takvu suprotnost povezano kao na nešto apsolutno posljednje" (Ibd., 236). Pa ipak „sve te antinomije zbilje nisu protivurječnosti, iz kojih se može zaključiti na nezbilju postojanja. One su potpuno evidentni realiteti, u kojima mi zbiljski egzistirano. Njihova je zbilja granica spoznaje. . . " (Ibd., 236).

No, u svijetu vrijednosti i „djelovanja", gdje se zbilja ne samo „spoznaje", već također i vrednuje, „objektivna situacija" je još potresnija, tragički čistija. Jer: vrijednosti, se prema Jaspersu, sastoje u suprotnostima vrijednosti i nevrijednosti. „Na svaku vrijednost je posve općenito vezana jedna nevrijednost. Vrijednosti zadobijaju formu objektivnog, naročitog carstva, kao nešto što *osebi* treba da ima važenje, koje treba ispuniti ili unaprijediti" (Ibd., 237). Između svijeta vrijednosti i same zbilje postoji dramatična napetost. Jer: vrijednosti se ozbiljuju samo kroz sile i uvjete, koji su sami vrijdnosno negativni. I svako djelovanje s obzirom na vrijednosti ima posljedice, koje ono ne želi i ne može da želi. Zato nijedno djelovanje nije čisto, nije bez sporednih posljedica. I u toj sferi mi smo nošeni svakojakim suprotnostima bivstvovanja.

Drugo, *nepomirljive* suprotnosti, antinomije, razdiru i našu „subjektuvnu stranu" postojanja: u nagonima i težnjama, u sposobnostima i dispozicijama našeg karaktera, u mogućnostima našeg samooblikovanja. Tako su *nagoni* u svojim suprotnostima jedan s drugim zavezani i okovani. Jedan nagon stoji nekako uvijek s drugim u polaritetu. Potreba za zadovoljstvom i potreba za nezadovoljstvom, sadizam i mazohizam, volja za moć i volja za potčinjavanjem, ljubav i mržnja,

potreba za senzacijama i potreba za mirom i t. d. — sve je to jedno s drugim povezano intimno i prisno. Japsers nam želi samo reći: da svako *htijenje* ima svoj smisao u svojoj intimnoj suprotno ti — u *nehtijenju*.

Tko hoće zadovoljstvo, mora podnositi nezadovoljstvo i zlo. Tko se hoće odreći neugode i boli, mora se ujedno odreći ugode i radosti: mora biti iznad i jednog i drugog pola, u apatiji (grči: apatheia, neosjetljivost) — kao stoik. Askeza uzdiže pohotljivost, strasno uživanje. I Jaspers se poziva na riječi Goethea i Nietzschea, kojima naš život nije jednoličan. Sa svakim rastom čovjeka raste ujedno također i njegova *suprotna* strana. „Čovjek *ne* traži zadovoljstva i *ne* bježi od bola . . . Zadovoljstvo i bol su samo posljedice, popratne pojave. Ono što čovjek hoće, ono što hoće i najmanji dio jednog živog organizma, to je *više moći*" (Nietsche).

Suprotnosti su od naročite važnosti: samo tko je „griješnik", može također biti „moralan". I: „Što je jednom evidentno i za njegov život izvodljivo, jer on protivnost ima iza sebe, za drugog je prazno i ništavno ili lažno. Veliki obraćenici: AUGUSTIN, FRANCISKUS, TOLSTOJ zadobili su svoje životne forme *prema* jednom svjetskom postojanju" (K. Jaspers, Ibd., 239). Kod svakoga forma života ima *apsolutno* drugi karakter. U samooblikovanju prijelaz jedne suprotnosti u drugu, po Jaspersu, jeste najosjetljivije mjesto primarnog *samoshvatanja*.

Dakle, nespojive i nepomirljive suprotnosti, iz kojih čovjek ne može izaći, jesu za sadržajnost života bitne. U njima čovjek *istinski* živi, to jest raspinje se i tone.

4. Reakcije na antinomične situacije

Prvo, dok mi sa svojim čvrstim instinktima i neuvjetovanom životnom voljom jednostavno činimo ono, što nam je korisno, mi imamo naivnu sigurnost. No, u antinomijama mi postajemo *nesigurni*. Mi hoćemo nešto, ali ne sredstvo; mi težimo cilju, ali ne ćemo konzekvencije, veli Jaspers. Mi hoćemo nešto, ali i *suprotno*. Sa suprotnostima raste ujedno i nesigurnost, osjećaj raspinjanja.

Drugo, mi puštamo da suprotnosti postoje jedna pored druge, da važe svaka za sebe. Činimo kompromise, u formulama „ni jedno ni drugo"; i tako neutraliziramo suprotnosti samo *prividno*. Mi se zadovoljavamo da sa spoznajom neotklonjivih suprotnosti rezigniramo, da iz toga pravimo opravdanje za sve. Ističemo se u kritičnim situacijama, u potresnim i tragičnim zbivanjima, sa brzopletom utjehom „neizbježnosti" svega toga.

Treće, ako i prihvatimo jednu stranu, a drugu zapostavljamo, ignoriramo, mi na neki način zadobijamo *snagu*. No: „Konkretna situacija traži ispunjenje, ona će se produbiti kroz doživljaj antimičnog u razvitku čovjeka . . . Volja za jedinstvom, a da jedinstvo ne posjeduje, iskače iz antinomije za njega kao njegova životna snaga . . . Ta je snaga uvijek odvažnost, iskušavanje, što je čovjek i svijet, koji nikada nije *miran* posjed, nikada ne donosi recepte i pravila. To je život duha samog" (K. Jaspers, Ibd., 241).

Sve što je nastalo, sve što je započelo svoj i samosvojan život pored onog prirodnog i neposrednog, sve što se otelo porivu smrti i prolaznosti: u umjetničkim djelima, slikama i skulpturama, simfonijama, kao i u filozofijama kao bitnim i intimnim vizijama *biti* svega što postoji, i što se kreće, — sve to nije djelo *mirnog* života, već beskrajne *patnje i tjeskobe*, nemirâ i sukobâ. To nisu *utopije*, koje „antinomičnu strukturu postojanja" ignoriraju. A utopije se bezbrojne: utopije

državnog i društvenog života, umnog i plemenitog ljudskog postojanja, savršenog i završenog znanja o svijetu, potpune vladavine svih prirodnih moći do vladavine *života*, u kojem je nestala bolest i smrt, ili je smrt takoreći bezbolna, i t. d.

U utopijama vlada ,,harmonija", a ne beskrajna patnja i borba, suprotnosti. U njima je sve umireno, a time i *umoreno*. A *istinski* život kreće se u ,,antinomijama". U njima se živi jednom izvornom punoćom, gdje se sve brane ustajalog ruše, gdje neodoljivi vihori suprotnosti nose čovjeka — *njegovom* životu.

Jaspers je, tako mi mislimo, pokušao spojiti Grka Heraklita, koji misli: da je *borba* otac svih stvari, i J. Böhmea, koji pak misli: da je borba izvor svih stvari, i da bi bez nje sve stvari bile *ništa*. Hegel je *negativno* postavio kao *osnovu* svijeta; ali on suprotnosti misli, ne *živi*, ne egzistira, da ih napokon prevlada u totalitetu, u apsolutu, u *jedinstvu*. Heraklit je učio jedinstvu *suprotnosti*, on je tražio harmoniju, *jedno* svega (hen panta): dana i noći, ljeta i zime, rata i mira. Nicola Cusanus ističe principium coincidentiae oppositorom, prinsip suglasja suprotnosti. Za njega je bog koincidencija *svih* suprotnosti: ,,Sve suprotnosti su u njemu nerazlikovano jedinstvo; on je apsolutni identitet. Apsolutno veliko je prema tome također u njemu apsolutno malo". Kod Böhmea bog je jedinstvo svijetla i mraka, dobra i zla.

Pa ipak, u osnovi svih filozofijskih slika svijeta ili *biti* po kojoj je nešto *postojanje*, a ne nepostojanje, *jedinstvenost* jedinstva ostala je neprozirna *tajna*. Sve do one filozofije, koja je našla svoju *bit*, koja se ne kreće u otuđenosti i nesuglasju *svijesti i zbilje*, koja ne podvaja jedinstvo od suprotnosti. To je filozofija Karla Marxa; ona je pronašla *istinsko* suglasje svijesti i bitka u *svijesnom bitku* (bewusstes Sein); ona je otkrila *izvor* jednog i svega, jedinstva i suprotnosti, ono što je veliki filozof Grka Heraklit sabrao u svojoj filozofiji, a što je u ,,povijesti filozofije" postalo skoro nečujno i zaboravljeno ili pak izopačeno. Marx je, u tome je njegova povijesna, ne puka historijska, veličina, otkrio *vezu svih neiscrpnih veza*.

Kod K. Jaspersa, kao i kod S. Kierkegaarda, suprotnosti dobijaju karakter nečeg nevjerovatnog, u što se jedino dade *vjerovati*. Dobijaju smisao *nesmisla*, apsurda. Otuda misao: Credo quia absurdum est; vjerujem jer je apsurdno. Svijest egzistencije — ne svijest o egzistenciji — jest svijest *antinomičnih*, *graničnih situacija*. Ono što je kod Jaspersa ,,granična situacija" kod Kierkegaarda je ,,paradoks". Jer ,,paradoks misli je strast, i mislilac bez paradoksa je kao onaj koji ljubi bez strasti: osrednji patron . . . Dakle, to je najviši paradoks mišljenja, da nešto otkrije, koje se samo ne može misliti" (S. Kierkegaard, VI, 34).

Veza Kirkegaarda i Jaspersa je vidna i jasna. ,,Subjektivna istina" je *zbiljska* istina, koja nalazi kod Kirkegaarda svoj izraz u *paradoksu*, a kod Jaspersa u *graničnoj* situaciji. Samo se tu osamostaljuje, ozbiljuje čovejk: postaje punoljetan, egzistentan.

5. Čovjek i patnja

Bivstvovanje u graničnim situacijama uvjetuje, prema Jaspersu, *patnju*. No: ,,Patnja nije granična situacija između drugih, već sve postaje unutar subjektivnog gledišta — patnjom. Radost i patnja su neizbežno jedno s drugim povezani. Oboje su nešto krajnje . . . Kao patnju shvaćamo uvijek samo jednu stranu, brojimo negativnu vrijednost. Ona dopušta možda također ocrtavanje pozitivnih vrijednosti, radosti, uzdizanje, da iskuša smisao" (Jaspers, Ibd., 247). Patnja postaje pozitivna, konstruktivna, postaje apel, zahtjev za *život*.

Doduše, suprotnost radosti i patnje, vrijednosti i bezvrijednosti, može se apsolutizirati, i to tako, da se držimo jedne strane kao *značajne*. Tako, prema Jaspersu, nastaju *pesimizam i optimizam*, koji se jedan drugome suprostavljaju. No, svijet kao cjelina nije ni pozitivan ni negativan po svojoj vrijednosti; „ja ne zam, što je on, u svakom slučaju ne mogu se kategorije za objekt u otcijepljenosti objekta primijeniti na *cjelinu* postojanja, a da se meni ne otme život . . . " (Ibd., 249).

Zato ni optimizam ni pesimizam ne nalaze izlaz u egzistenciju, jer oni nešto *pojedinačno* uznose kao *cjelinu*. Ali su različiti stavovi prema patnji. Buddha može da uživa i da se raduje, i on bi volio život, kada on ne bi bio prolazan: smrt je strašna. Za Schopenhauera život je vezivo od *boli*: on je neosjetljiv i nesposoban za radosti, za pozitivno u životu; on ne može da živi, ranjen je patnjom, i voli smrt. Pascal bi rekao, da i najograničeniji duh može uvidjeti, da na zemlji nema istinskog i trajnog zadovoljenja, da su naše radosti samo prazna prolaznost, a naše su *patnje beskrajne*. Samo nasjedamo našim krhkim nadama, koje nas vode u ponor nesreće, od nesreće do nesreće sve do smrti. Sve je izgubilo svoju istinsku sreću i afirmaciju.

Doduše, reći će Pascal, instinkti nas uče, da svoju sreću moramo potražiti u nama. No, naše nas strasti tjeraju prema *vani*. Onoj riječi filozofa: „Obuhvatite se u vašoj unutarnjosti, tu se nalazi vaša sreća", više ne vjerujemo. Mi znamo da smo nesrećni: „Koja je himera čovjek! Koji kaos, koji rob protivurječnosti! . . nepojmljiva nemogućnost (ein unbegreifliches Unding)!" (Pascal). Schopenhaueru živjeti znači *patiti*, stalno težiti bez cilja i utjehe, bez umirenosti: naše *želje* su bezgranične i neispunljive. Svaka zadovoljena želja traži i pobuđuje novu i jaču želju. *Volja* za životom je patnja i bol, a svako zadovoljenje prolazno i negativno. Mi smo prema Schopenhaueru, neotkupivo osuđeni na *težnju*, da neprekidno nešto želimo i hoćemo. Patnja je zato nešto *neotuđivo*, nešto zavičajno i istinsko, lice života. A svijet je kao *pakao*, u kojem je homo homini lupus. Jedina sreća jeste san ili povučenost od *svijeta*, od slijepe volje, od raspetosti između *želje i zadovoljenja*, — u svijet bez interesa, bez želja, a time i patnje i boli. Taj žuđeni svijet jest umjetnost, pomoću koje se čovjek uzdiže iznad volje, prostora i vremena, u mir i bezbolnost.

Ukratko: svijet je lijep, ugodan i zanimljiv za *gledanje* ali ne i za bivstvovanje. To je bitna misao Schopenhauera.

No, patnje, prema Jaspersu, nisu samo negativne, već i pozitivne. Ona ima karakter granice, neotklonjive situacije. Patnja nije nešto pojedinačno. Ona pripada totalitetu. Različite su reakcije na tu graničnu situaciju. Ili se rezignira, ili se bježi od svijeta, da se osjeti nebitak, bez boli i radosti, bez mržnje i ljubavi, bez patnje i svijeta koji su neraskidivo povezani. Ili se pak granična situacija prihvata herojski: čovjek se postavlja u patnji prema sebi samome kao individuum, uspinje se k svojem intimnom smislu. „On dolazi k svijesti svojeg samstva (Selbst) kroz patnju. On nju ne izbjegava, već je uzima prkosno na sebe. On vidi nju i podnosi je, dok on ne propadne" (Jaspers, Ibd., 252). Ili se pak patnja prihvaća religiozno i metafizički, kao u religiji ili u metafizičkoj slici svijeta kod Leibniza (Theodicee). Tako i Max Weber priznaje tri teodiceje (theos, bog) kao konzekventne: Zarathustrin dualizam, Karman učenje i učenje o predestinaciji, o predodređenju:

1. Zarathustra postavlja, prema Jaspersu, suprotnost *dobra* i *zla*, svjetlosti i mraka, u metafizičku osnovu svijeta. Dvojnost vlada svim zbivanjem: jedna svijetla, prozirna i radosna strana života — i druga sumračna, sjenovita i otužna strana života. Tu, u samome svijetu suprostavljaju se dvije sile: dobra i zla sila. Tu se vodi

vječiti rat između svjetlosti i sjene. No, jezgro zbivanja u kojem se stječu i ukrštaju te dvije *suprotne* sile jest *čovjek*, koji je uvijek u svakoj misli, u svakoj odluci, u svakom doživljaju, u sumnji, u alternativi *dobra* i *zla*. Naš pjesnik bi rekao: „I kad bacim pogled unatrag na život, on mi se ukazuje kao lјeskava i nemirna površina satkana od krpica svjetlosti i od krpica mraka. Tako i upoznate zemlje i gradove nosim u pameti . . . : pamtim ih ili pod zrakama sunca ili u sjeni oblaka; ili možda i po tome kako se u tom prvom susretu na njih odrazio odraz moje sretne duše" (Desnica, Proljeće Ivana Galeba).

2. Indijsko učenje o *karmi* je veoma značajno. „Krug ponovnog rađanja" tjera ljude od egzistencije do egzistencije. U svakom ponovnom rađanju ispaštamo mi ono, što se sabralo na *karmi* kao apsolutnom *izvoru* svega zbivanja. Mi rastemo i tonemo u ponovnom rođenju prema svojem životu. Patnja je samo prirodno i zakonito otplaćivanje prolaznosti. No, da li se može nekako izmaći patnji? Zacijelo, patnji se može izbjeći, samo ukoliko smo u moći da izbjegnemo „krug ponovnog rađanja": u kontemplativnom znanju, u askezi, u umrtvljivanju svih potreba, u snu i ravnodušnosti. Tu je zamućena sva raznolikost svijeta. A apsolut, popularno rečeno: bog, samo je egzistencijalna forma u krugu ponovnog rađanja.

3. Učenje o predestinaciji, o pred- određenosti protestanskih sekti: neshvatljiva i neprozirna odluka deus absconditusa (latinski: absconditus, sakriven, taman) jeste ono *posljednje*. Mi smo nemoćni, gluhi i bešćutni: *smisao* u svoj ustreptalosti duha ostaje nepojmljiv i neuhvatljiv. Mi smo samo *sredstvo* apsoluta, boga. Nikada ne znamo što i kako on određuje. Ne znamo kamo idu njegovi putevi. A on je na neki neshvatljiv način prisutan u zbivanjima dana, u svijetu, a da nije od njega ovisan. Ovo je učenje čisto religiozno: u *biti* svijeta i svjetlosti zbivanja, u njegovom centru počiva bog. Čovjek je osuđjen i sveden na sredstvo; on je zazidan od svoje *biti* sa neprobojnom opnom na svojoj osjetilnosti. On je slijep i gluh za svoju rođenu materiju, za ono što je najličnije i najneotuđivije: njemu je uskraćen doživljaj svojeg *vlastitog* života, sloboda da želi kako želi. Drugu krajnost duhovito je izrazio Dostojevski: „Jer naše vlastito, voljno i slobodno htijenje, naša vlastita, makar i najapsurdnija ćud, naša fantazija, ponekad razdražena do ludila — to baš i jeste ona propuštena, najkorisnja korist, koja ne ulazi ni u kakvu klasifikaciju, i koja sve sisteme i teorije stalno razbija".

Religiozni čovjek hoće patnju, ali ne da bi se u njoj radovao i afirmirao, već da bi u svojoj puzavosti došao do religioznog doživljaja. On ne će da pati, ali mu je patnja potrebna kao sredstvo. No, sva tri učenja kao filozofijske vizije svijeta krnje izvorni doživljaj *granične* situacije. Mi doduše znamo dva filozofa, koji su apelirali na životne moći pojedinca, na njegovu odgovornost i slobodu samopostavljanja, na njegovu duboku, subjektivnu i individualnu zbilju. No jednom je *istinska* bit života u patnji, a drugome u radosti, u volji za životom. To su Kierkegaard i Nietzsche. Oba mislioca žele život i vječnost, ali na dva *suprotna* puta: Kierkegaard u mogućnosti *patnje*, a Nitzsche u mogućnosti *radosti*, u dionizijskom svijetu, koji izražava: „strasno, bolno preljevanje u mračnija, bogatija i gipkija stanja; ushićeno primanje cjelokupnog života, kao nečega što je podjednako u svim promjenama, podjednako moćno, podjednako blaženo; veliku panteističku (grčki: pan, sve; theos, bog) simpatiju *s radošću i bolom*, koja prima i koja osvještava i najstrašnije i najsumnjivije osobine života; vječita *volja za rađanjem*, za plodnošću, za vraćanjem; osjećanje jedinstva između nužnosti stvaranja i uništavanja" (Volja za moć, 577).

Jedan se priznaje Kristom, a drugi Anti—Kristom. A oba, po našem mišljenju, izražavaju antinomije *silazne* faze građanskog misaonog zbivanja. Oni nisu mogli iskočiti iz okvira vremena, kojemu su uputili tolike optužbe. Štoviše, i same njihove optužbe i revolti bili su u svojem *izvornom* značenju i nemoći oblikovani *jednim* i istim vremenom. Nad njima se neumitno zaklapaju sutonski valovi vremena, koje *više* i nije u svojoj *biti*, u povijesnoj jezgri, *vrijeme*, već puko trajanje usitnjeno u aktima prazne i u sebe uvučene sadašnjosti. Oni su, doduše, mrzili svoje vrijeme, a ipak ih je ono neodoljivo vuklo k sebi, u dubine svoje tuđosti i dotrajalosti.

Zacijelo, ni Karlu Jaspersu nije uspjelo da nadvlada nužne, povijesne *granice* svojih značajnih prethodnika,.

Značenje *granične* situacije odlučno je za iskustvo egzistencije. Umiren život je *umoren* život. Čovjek bi odbacio sebe, kada bi odbacio *nemir*, nepomirljive suprotnosti, borbu. On bi se naprosto dekomponirao prema Jaspersu. „Borba je osnovna forma svake egzistencije. Sve što egzistira treba mjesto i materijalne uvjete; oboje uzimaju druge moguće egzistencije" (K. Jaspers, Ibd., 257). Svugdje je borba, suprotnost: u životu, u misli, u čuvstvima. Ona je izvor „materijalne, duhovne i duševne egzistencije": ona počiva u svakoj *pojedinačnoj* rijeci života. Jer samo borba ne dopušta da mi u svojoj *cjelovitosti* ne dođemo do mira, do kraja, već da otkrivamo nove mogućnosti. „Bez borbe prestaje životni proces, čini mir mjesto u filistarskoj zadovoljenosti, u građanskom samoopravdanju, ali čiji je mir povezan sa svakojakim duševnim pojavama, koje se sada kreću pod imenom „nervositet". No, taj prividni mir prikriva također uostalom ovdje samo borbu. Svaki stav, koji ja stječem, istiskuje nekog drugog; svaki uspjeh, koji ja imam, umanjuje drugoga. Moja egzistencija dočepava se druge, kao i druga što se dočepava moje" (K. Jaspers, Ibd., 258).

Egzistencija bez *borbe* prestaje biti ono, što jest i kako jest. Mir i neutralitet, ustajalost, sve što *zaključuje* zbivanje, izokreće „egzistenciju". I mi živimo samo u osjećajima borbe; djelujemo samo, ukoliko se borimo. Ukoliko bismo izgubili borbu, izgubili bismo sami sebe, svoj skriveni i nepresušni izvor, svoju pravu osnovu: a dah ništavila dotakao bi nas, život bi se ispraznio, ostalo bi napušteno i sasušeno korito već bitno odbjeglog života. Samo u *graničnoj* situaciji borbe naše biće živi u *bitku*, naše postojanje ima *smisao*.

Mi živimo, ako živimo u *antinomičnim* sintezama, u smisaonom i ličnom, ako u tuđosti i neizvjesnosti izabiremo i zahvaćamo nove mogućnosti *samih sebe*. Zato *bitak* nije nešto *objektivno*, nije predmet među predmetima, o kojem se u „znanosti" možemo informirati. To smo mi sami u odnosu na ono, po čemu *istinski* jesmo. Samo u „graničnim situacijama" *borbe i uzajamne pomoći, života i smrti, slučaja i smisla, krivnje i svijesti o oprostu,* — budimo u sebi svoje *izvorno*, neponovljivo i jedinstveno postojanje, nalazimo svoje bliske crte i ljudsko u sebi.

Mi nismo stvari, „predmeti", nismo objekti. Egzistencija je izgubljena, ako je *zapala* u „svijet", ako je postala *objektivni* bitak. A to je *ništenje* slobode čovjeka, samopostavljanja svojeg samosvojnog i jedinstvenog života.

6. Odnos čovjeka prema smrti

Smrt nije puki fizički ili fiziološki fakat. Mi smo njome, takoreći, već zarobljeni svojim *rođenjem*, neotkupivo opterećeni. Ona nas nikada ne prepušta iluziji da smo neranjivi i da je naš život nešto jako, nepokolebivo i trajno. Ona se ugni-

jezdila negdje duboko u nama, u svojim nosiocima, u svakom našem djelu i misli, u svakom treptaju života. Smrt nas, dakle, prati kao znak naše *konačnosti*. U njoj je zajamčena naša prolaznost, naša krhka i labilna stabljika življenja. Ona nas osjenčava vizijom našeg *skončanja*, naše konačne ništavnosti i potonuća. A živimo za *život* a ne za smrt. I pjesnik želi da joj otkrije lice, da bi otkrio tajnu te velike i sablasne Sfinge, da bi je, kao i Edip, srušio sa njenog uzvišenog i moćnog svijeta. „Treba mobilizirati sve ljudske snage na tu mržnju protiv smrti. Jer u životu kao da se i ne radi drugo nego umire. Živjeti kao da i ne znači drugo nego nanizati velik, grdan broj umiranja, svojih rođenih i tuđih, — pa najzad umrijeti, sasvim umrijeti. Prestati doživljavati čak i umiranja" (V. Desnica, Proljeće Ivana Galeba).

No, na koji način uopće smrt pripada ljudskom životu?

Život je za sve nas tako kratak, rekao bi Goethe. Smrt prožimlje sve nas, ispunja svaku našu misao i djelo. Ona je srž života svakoga od nas ljudi: malih i velikih, nedostojnih i dostojnih, značajnih i neznačajnih. Smrt je nešto najrealnije i *najličnije*. Ona je apsolutno intimna, lična situacije svih nas. Smrt je, dakle, *opća* situacija svijeta, no ona je ujedno bitno, prisno *individualna*.

Smrt je *općenita* situacija, jer sve što se zbiva, sve što na neki način postoji, ima svoju *vlastitu* smrt, prolaznost. Smrt, prolaznost odnosi se prema svojem smislu samo na *zbilju*. Sve što je realno ima svoj kraj, ograničeno je svojim *krajem*, — prolaznošću. U svojem odnosu prema smrti čuvstvujemo svoju samosvojnost, ozbiljnost i *jezivi* značaj postojanja i života, osjećamo se jedinstveni i neponovljivi, neuporedivi u naročitom iskustvu *života*, koji je *osuđen na smrt*. Tu se smrt pokazuje kao *jedina* i bitna oznaka života, koja daje *značaj* postojanju. I ujedno ona znači, da je čovjek zatočen u crnoj rupi iz koje se užas smiješi: sve to ostaje posve inkomunikativno, nešto potpuno mračno i tajnovito, *samotno* u ljudima, koje se ne može zato ni saopćiti ni od drugih iskusiti.

Doduše, mi možemo shvatiti smrt kod drugih ljudi kao konačno potonuće, prolaženje tijela, kao ništenje, dok mi sami egzistiramo. No, nitko od nas nema iskustva same smrti, nego uvijek samo odnos živoga prema smrti. Zato je sama smrt nešto nemišljivo, nepredočljivo. Jer što mi kod nje predočujemo i mislimo, kaže Jaspers, to su samo negacije, a ne pozitiviteti. Štoviše, mi ne možemo „iskusiti" ni smrt drugih ljudi. „Naše općenito znanje o smrti i naš *doživljeni* odnos spram smrti su potpuno heterogene stvari" (K. Jaspers, Ibd., 261). Mi možemo da mislimo o smrti kao o nekoj tuđoj i dalekoj, onostranoj zbilji, kao da smo sami izvan njenih okvira, prerušeni u sam čisti život, u besmrtnost.

Ali „što je nama psihološki interesantno, to je ovaj potpuno lični odnos prema smrti, individualno doživljena reakcija na situaciju granice smrti" — veli Jaspers. To je moguće, kada smrt kao *granična* situacija nastupi u doživljaju nas samih, kada smrt držimo neotklonjivom, ali ne potpuno razumljivom što kršćanstvo misli; jer poslije smrti dolazi čistilište, vječiti, osjetilno predočljivi život, u kojem nas čeka kazna ili nagrada. Tako se u zbiljskom životu želimo ukloniti *osjećanju straha od smrti*. Filozofija egzistencije Karla Jaspersa želi nam reći, da nikada ne smijemo zaboraviti tu svijest o sebi, o jezi ništavila, koje hoće da nas zaniječe.

No, treba znati da mi, prema Jaspersu, ne smijemo postati *ravnodušni*, hladni prema smrti, koja je najintimniji i najozbiljniji neprijatelj nas samih. Pa ipak, ne znači da bi mi sebi željeli smrt, jer smo već na nju i tako osuđeni. Ne. Jaspers misli, da se ne smijemo ukloniti od života koji ide *k smrti*, jer ona daje puni značaj, ozbilj-

nost i posvetu, *istinitost* svakom našem trenutku, svakoj našoj misli i radnji. Ona aktualizira, čini realnost još realnijom, značajnijom: *neponovljivom*. Ona je apel da budemo svoji, da bivstvujemo, da u svakom aktu začinjemo *novi* život, novo svoje *rođenje*. Tako je sama svijest o smrti izvor primarnog, neponovljivog, jedino realnog života.

Što znači ova Jaspersova misao? Ona znači da smo mi neotklonjivo *izručeni* pukoj *sadašnjosti*, koja nije *sama u sebi* puna, *cjelovita*. Jaspersova misao izriče svijest o efemernosti građanske klase, koja nema svojeg bitnog *oslona*, koja se tješi prividom života u *sadašnjosti*, pokopavajući sebe u njoj. Smrt, prolaznost, „neponovljivost", označeni su kao jedini *smisao* života.

Iz smrti iskače uvijek novi život. Ona je uvijek znamen *izvornoga* života, koji nije nikada zaključen, završen. Ona samo označuje konačnost našeg, ljudskog postojanja, nas samih koji smo, prema Jaspersu, bačeni u „svijet", u određenu situaciju, u kojoj je naša nužna i neotklonjiva *krajnja* granica — smrt. Smrt nije više onaj daleki dan, koji nas negdje na neznanom zavijutku vremena čeka, da bi mu se do kraja predali, do ništavila. Ne. Ona kruni naš *cijeli* krug života.

U filozofiji egzistencije smrt je dobila odlučno značenje, u kojem se ponovo otkriva cijela bit ljudskog postojanja. Dakako, ovdje se ne radi o objektivnom otkrivanju smrti uopće, već o nastojanju da se čovjek uspne na nedostižni vrh svojeg života. Radi se isključivo o odnosu osamljenog, *pojedinog* čovjeka prema njegovoj *vlastitoj* smrti; pita se: što *znači* smrt kao predstojeći i neizbježni kraj života za *taj* naš život? Kako u životu otkrivamo smrt, a da je ne možemo shvatiti?

U filozofiji egzistencije K. Jaspersa nije pitanje o smrti drugih ljudi, koja uzbuđuje i potresa pojedine ljude, već o smrti kao *predstojećoj* mogućnosti našeg vlastitog postojanja i skončanja. Svako postojanje (Dasein) mora, prema Jaspersu, da uvijek uzme na sebe *umiranje* kao svoju najvlastitiju intimnost i bit. No, smrt se ovdje ne misli samo kao nešto što nas čeka, što nam predstoji, kao nešto što će naš bitak pretvoriti u nešto što *više* — nije — život. Ona je već *prisutna* u zbivanjima svakog dana, danas i ovdje. Ona je u punom posjedu života, njegovo lice i svijest života o svojem značaju, o tome da ništa ne smije da *propusti*.

Smrt se u filozofiji K. Jaspersa misli kao *zbivanje* samoga *života*, a ne kao *činjenica*, kao učinjena smrt, kao smrt koja je sa negacijom života ujedno negirala i samu sebe, pa sama umire, ništi sebe. Stoga kao činjenicu mi smrt ne možemo doživjeti, otkriti njeno značenje i njenu *bit*. Jer bit same smrti ima svoj korijen u životu. Smrt pripada samo životu, daje mu jedru punoću, dubinu i *zbilju*. Ona prati cijeli život i u nama se javlja tračak svijesti o njenoj prisutnosti i izvjesnosti. No, smrt nije samo činjenica i izvjesnost. Ona je i *prolaz*: od-lučenje od života (H. Cysarz, Das Unsterbliche, Die Gesetzlichkeiten und das Gesetz der Geschichte. Halle a. d. Saale 1940, S. 85).

Eto, smrt nije više nešto, što je životu tuđe i izvanjsko, što ga ništi u prah i neznačaj. Ona je bitna životu, konstitutivni dio života samoga, dio koji prožima sve njegove strane, svaki doživljaj i misao života. I bit, zadaća *egzistirajućeg* čovjeka sastoji se u tome, da smrt kao *zbivanje* u životu prisvoji i uobliči. Odnos prema smrti bitan je za filozofiju egzistencije. Tako će Kierkegaard prije svih izreći: „Da subjekt misli svoju smrt, jeste djelatnost" (VI, 231), a ta „djelatnost" znači radikalno mijenjanje života kroz *misao o smrti*.

Smrt i život su dva neraskidiva pola samoga *izvornoga* života. No, Jaspers — kao i drugi filozofi egzistencije — misli da je smrt onaj najznačajniji i najbitniji pol samoga života. Tu se ne radi o utjehi, lakoj i površnoj, da bi bez boli podnosili život, njegovu težinu i važnost, već o neposrednom, intimnom odnosu spram smrti same, koja je izvor svih utjeha i nada, svih naših boli i naših radosti. Ona nas potresa, budi za život, ne za samu smrt; ona nas osvještava o našim zadaćama, u kojima smo sami sebi zadati. *Svijest* o smrti nas na neki način potsjeća svakoga dana da nijedan odgovor na naše zadaće ne odgovara našem *bitku*. U tome možda leži i smisao smrtne ugroženosti i prijetnje za život: da nas omogući za *novi* život, da ne budemo skučeni i jednostrani, da pobjegnemo sami sebi s lanca već *oformljenog* života, koji zato i nije *više* u biti život.

Značajna je smrt za nas same. Ona u nama izaziva onaj neugodni *rascjep* sa našim životom kakav on *već* jest; ona lomi kosti, vadi život iz ljupine, iz okorjelog, da bi staro splasnuo u *ništa*. Tako je smrt, kada želimo da *bitno* otkrijemo *bit* Jaspersove filozofije, vječita prijetnja životu, ako bi on želio i htio da se umiri u jednom svom obliku ili stupnju. Jer život je bespovratan, neponovljiv ali i nepopravljiv: u tome je neodoljiva draž *egzistencije*. Inače smo u zagrljaju ništavila. Mi pred sobom nemamo čistog i uravnatog puta; nemamo „biti", „esencije" kao onog neprolaznog i vječnog tipa, u koji se svaka „egzistencija" zaodijeva, ostajući tako u biti *nepromijenjena*. Mi ne znamo *ishodnu* i *završnu* točku našeg putovanja. Svaka naša misao i kretnja su *početak* života, neponovljive individualnosti u susretu sa transcendentnim.

Doduše, može se filozofiji egzistencije postaviti prigovor: Kako može smrt biti značajna za ljudski život, kada ona kao takva nije izvjesna i doživljiva? Ovdje nije riječ o smrti u njenom trenutku kao *kraju* života, već o *smislu* svijesti o neizbježnosti smrti za naš *sadašnji* život. No, postavlja se pitanje: da li je uopće ljudima potrebna svijest o svojoj neizbježnoj smrti? Nije li smrt s onu stranu života? Jer kada živimo, same smrti nema, a kada je smrt, mi ne živimo, tako su govorili i neki filozofi Rimljana. Nije li onda ludo, nepotrebno štoviše i štetno misliti o smrti?

No, životinja živi život bez *svijesti* o svojoj smrti, pa i čovjek ukoliko on ostaje u okviru *prirodnog* postojanja: tu se sve pojavljuje kao izraz prirodnog života, iz kojeg sve izvire i u koji sve uvire. U „prirodnom" životu, međutim, čovjek ne dostiže svoje najviše i najzrelije mogućnosti, svoju *egzistenciju* — kako bi se izrazio K. Jaspers. Smrt nije nešto, što od nekuda izvan života određuje život nego bitni, konstitutivni dio samoga života, bivstvovanja. Ona potječe iz nutrine, iz jezgre samoga života: teče kroz njega uokrug, provirkuje kroz njega kao nešto tankovito i nježno i tamno, kao još nejasna slutnja kraja, koji se nezaustavljivo primiče kroz uzvitlanu prašinu i usitnjenje ljudskog *bitka*. Tako nama smrt ide ususret, bliska, opipljiva i podatljiva.

Samo *čovjek* nosi svijest o smrti, o svojem kraju. Svoju smrt on ima uvijek *pred* sobom: i ona mu ne da mira, da odahne, da se raskrili u naslonjaču jednog trenutka, da ga ovjekovječi. Tako su sastanci u biti rastanci, kruna i — kraj. Mi ne pružamo ruke kao slijepci, jer nosimo sliku svoje smrti, u kojoj ćemo skliznuti u prah, u ništa, u noć. I tada smo ogoljeni: postajemo *ništa*, u kojem nas ne dotiče nikakvo jučer i nikakvo sutra. Sve se survalo u jezu *nepostojanja*. No, u *životu* smrt jezdi beskrajem bivstvovanja, kida ga na komade, na konačnosti, a ona, smrt, i dalje klizi „kao produžena munja". I konačnost čovjeka pada u naručje besko-

načnosti. A mi smo *sâmi* usred tog otsudnog zbivanja, u kojem nam sve tinja i trne: svijet i mi sami u njemu. Sa nama je i svijet na samrtnom odru.

Najviši život je ujedno umiranje. Naš bitak jest *bitak k smrti* (Sein-zum-Tode). To je *smrt u životu*. Život i smrt su u svojoj suprotnosti vezivo *jednog* zbivanja, kao dan i noć, kao plima i oseka: i ne samo da jedno prelazi u drugo, već je jedno *neposredno*, prisno i intimno ono *drugo*; jedno je ujedno i svoje drugo: život je ujedno i smrt. Rilke u svojim „Elegijama" veli:

„I smrt je mučna
i stalno nešto nadoknađuje, tako da
pomalo ćutiš vječnost. — A svi živi
jednako griješe razlikujući prejako.
Anđeli, (vele), često i ne znaju, jesu li
među mrtvima ili živima. Vječna struja
nosi kroz oba carstva svako doba sa sobom,
i sve nadglašava u oba" (III, 263).

Smrt *jest* samo u *životu*: oni proniču jedno u drugo, rastu u korijenju samih sebe; jer život je umiranje i rađanje. Život i smrt se tako proniču u jednom tkanju kao konci u jednom tepihu. No nije svaka smrt *istinsko* zbivanje, nije intimna, svoja: *lična*. Ima i bezličnih smrti, serijskih, *masovnih*. Zato Rilke i pita: „Tko još mari za dobro izvedenu smrt? Nitko. Čak i bogataši, koji bi to mogli, koji bi mogli izdašno umirati, započinju bivati površni, *ravnodušni*; želja za posjedovanjem *vlastite* smrti sve je rjeđa. Još samo malo i smrt biti će tako *rijetka* kao i *vlastiti život* (Der Wunsch, einen eigenen Tod zu haben, wird immer seltener. Eine Weile noch, und er wird eben so selten seien wie ein eigemes Leben) " (V, 13).

Tako se u modernom vremenu *otuđenja* na jedan jezivi način od čovjeka otuđuje i njegova *vlastita* smrt. Sve se smrti poravnavaju u „bezličnom", „masovnom postojanju", u kojem ljudi gube svoj jedinstveni, nezamjenljivi *samobitak* (Selbstsein), uključujući se u „izvanjski" neindividualni svijet, u „objektivno" zbivanje. Time se samo izražava fenomen masovne, industrijske produkcije, u kojoj je čovjek ogoljen do puke stvari, do nesklada sa svojom *biti*: odnos čovjeka prema čovjeku, prema *životu i smrti*, postao je *bezličan*.

I Rilke, kao i Karl Jaspers, svojim djelom izražava pobunu protiv *izopačenja i otuđenja* vlastite smrti modernog čovjeka. Rilke uzvikuje: „O gospode, daj svakom njegovu vlastitu smrt" (Das Studenbuch, II, 273), smrt u kojoj je čovjek prožet svojim životom, svojim rastom i padom, svojim bjegovima od sebe sama i samonalaženjima, svojim danom skončanja. U svijesti o smrti čovjek se drznuo da probdije život licem u lice s njom, sa svojom najintimnijom negacijom, tako da joj je postao bliski znanac i prijatelj. No, samo tako se čovjek uspinje u *istinitost* egzistencije.

Smrt: u životu, a to znači drhtat i strepit (Rilke), postaje nepromjenljiva sudba svega promjenljivog; ona niječe sve, ali ne i samu sebe; sve prolazi kao varav žamor, ali smrt traje. Stvari i životi se ruše, lome, rasprsnuvši iz sebe gotovo bezglasno i nevidljivo svoje *smislove*, svoje najdublje, neshvaćene i neizrecive tajne — ali sve je to zastor, iza kojeg se odvija jeziva drama *smrti*. Ona je tu, u nama, dio nas, kao šaka ili ruka. Ona je u nama kao krv, kao lice, kao znamen naše *konačnosti*. No, ona na neki način nosi u sebi samu *beskrajnost*. Smrt je nadsvodila svijet svojom glazbom:

„Jer mi smo samo list i lupina.
A svatko nosi svoju sliku smrti
I smrtnog voća plod je os, o kojoj se sve vrti".

Rilke i Jaspers obećavaju i daruju nam smrt u *životu* kao najviši i najjedriji svijet. Mi nismo nikada napušteni od smrti, nismo otok besmrtnosti:

,O, Gosgpode, daj svakom njegovu vlastitu smrt
umiranje jeste što naš život ima,
ljubav, smisô, nužda — sve to ide po toj crti".
Rilke, Knjiga o satima, II, 273

Mis mo uvijek nekako priljubljeni na izbočinu svoje prolaznosti, uz svoju samoću, koja nema prozora i vrata. Još je Lao Tse otkrio: „Smisao svijeta može se otkriti, a da se ne iziđe na vrata", jer „onaj koji najdalje iziđe najmanje zna". Istinska egzistencija ozbiljuje se u odricanju od volje za trajanjem: ona je volja *promjene* (Rilke, III, 534). Egzistiramo ukoliko ulazimo u promjenu i izlazimo iz nje (III, 374). Ali egzistencija nije samo prijelaz od jednog stanja u ravnopravno drugo, već uspinjanje u potpunije postojanje, koje se sve više udaljuje od „prirodnog" postojanja. Samo pak „prelaženje preko", „transcendencija" ne znači prelaženje iz ovostranog u onostrano stanje, u kojemu tada nalazimo mir i utjehu. To bi bilo samouništenje, negacija *istinskog* postojanja.

Egzistencija nije naprosto uništenje u smrti, već je ona promjena, u kojoj smo uvijek i u svakom trenutku novi, neponovljivi i nepovratni. Otuda i tu nam filozofija egzistencije K. Jaspersa postaje prozirna: naime, život je naš prolazan, u njemu je sav prolazni bitak prevladan, on se survao u dubinu neponovljivog *trenutka*, onoga što je *sada* i *ovdje*. Egzistencija nema trajanja u vremenu: prošlost je zbrisana, a sadašnjost je nešto potpuno, cjelokupno, nešto apsolutno i ničim određeno. Ona je sama u sebi oslonjena i zajamčena. Svaki je determinizam isključen.

I jedino što nas kao *egzistenciju* vezuje uz budućnost jest odnos prema smrti. Samo u tom odnosu prema budućnosti sadašnjost može samu sebe oblikovati i postavljati: život strahuje od smrti i živi u njenoj jezivoj sjeni i okviru. No, ta svijest o smrti kao jedinoj ozbiljnoj ali i neizbježnoj budućnosti nije nam uvijek data, i u većini slučajeva prirodnog postojanja izostaje sasvim; tu smrt dolazi kao izvanjski i slučajni fakat. Jer ako svaki proživljeni trenutak mislimo na smrt, neznanu i neizvjesnu, koja dolazi nenajavljena i neotklonjiva, ako nam u svakom projektu, u svakoj samosvojnoj promjeni prijeti lom, ne nalazimo mira, već smo puni intimnih nemira, kontradikcija, raspinjanja bez kojih smo samo nemoćne kreature.

Egzistencija je živa, dok je nova. Čim se pojave bore, ona prestaje. Nijedan zaseban život nema pravo na vječitu mladost. Sva bića stare. Tu je i utjecaj Nietzschea, ali i Heraklita, jasan. Nietzsche veli: „Jedno društvo nema slobode da ostane mlado. Čak i u svojoj punoj mladosti ono proizvodi smrad i izmet. Što energičnije i smionije ide naprijed, to će biti bogatije neuspjesima i nakazama. a bliže svome padu" (Volja za moć, 71). Mi smo u svojem *istinskom* životu, ako svaki dan živimo novu, *neponovljivu* istinu. A samo u susretu sa *smrti* svaka istina postaje jedinstvena, ali i prolazna, dobiva svoju *aktualnost* i jezivu ozbiljnost samo na rubu svojeg, *prestanka*.

Dakako, to nikako ne znači da svaki čovjek ima odnos prema svojoj konačnosti, smrti, ali je bitni odnos najviša istina, neuništiva; odnso spram smrti jest nužni uvjet za dostizanje zbiljske *egzistencije*. Tako smo uvijek u *skoku*, u krajnosti sebe samih, u uspunjanju do egzistencije. U odnosu prema smrti svaki treptaj života postaje nov i *neponovljiv*. Naš pjesnik će reći: „Dok sam u neprekidnom kretanju, dok sam u vječitom nemiru, imam iluziju da smrt ne može da stavi ruku na moje rame. Vjerovatno postoji neki istočnjački mit ili legenda (a ako ne postoji, trebalo bi je stvoriti) o čovjeku koga je smrt mogla da zaskoči samo na *spavanju*, samo dok miruje. I zato se bez časka predaha vrtio, kretao, koprcao — živa pregršt ucrvanog nemira. Neka vrsta istočnjačke Tantalove muke i Sizifova posla u isti mah.... Nemir, ucrvani nemir, kretanje bez kraja i konca, to je sve, to je vrhovna mudrost, to je jedina istina. A jedini bog — crv nemira. I on se kreće dalje, ukleto, robijaški" (V. Desnica, Proljeće Ivana Galeba).

Pjesnik je otkrio intimnu bit života. Mi smo najbliže po ujedno i *najdalje* od smrti, ako se krećemo, ako tražimo nove obale, nove nade, nove projekte, ako se ne smirujemo. A takvih koji su sazdani od nemira i patnje, od intimnih kontradikcija, od antinomija, kako se izražava K. Jaspers, sve je manje, i oni nestaju. „Mi smo usamljeni, odrvenjeli strukovi zaostali na jesenskoj njivi: stršimo tu i tamo, nikome štetni, ničemu korisni. Zato i stojimo još tu, uprav zato što smo takvi, pa se nitko ne potrudi ni da se sagne i da nas istrgne. Nas će zaorati nova brazda, na proljeće" (Proljeće Ivana Galeba).

Filozof K. Jaspers misli da je smrt posljednja i bezuvjetna granična situacija našeg postojanja. No, u prirodnom i svakidanjem toku svijeta nama se čini sama smrt kao nešto daleko, a život kao neograničeno trajanje. Tek kada se prekine taj mehanički tok, mi postajemo svijesni svoje *biti*, to jest da živimo *svoju* vlastitu smrt, da smo konačni, i da iz te granične situacije proizilaze sve naše radnje i punokrvnost i smislenost našeg postojanja. Jer kada bi nama neograničeno dugotrajno vrijeme bilo na raspolaganju, mi bismo živjeli sutra jednako kao i danas, našli bismo se u barskom plićaku svakidašnjice i neizmjerne dosade. Postali bismo nepodnošljivo srećni i površni. Mi bismo brzo ostarili i iščilili. Zaborav smrti kao naše žive zbilje i budućnosti nosi uniženje *života*. Samo religija i naivna i površna filozofija ističu *smrt*, stradanje, borbu, kao *prepreke* zbiljskom životu, kao nešto nebitno i slučajno. Život, koji ne bi nosio sam u sebi svoju negaciju kao svoju intimnu i nužnu zbilju, koji u sebi ne bi imao i suprotne, kontradiktorne crte, bio bi u stvari *skok u ništa*, u privid života. Ako u svijetu ima nešto za život, tada u njemu ima nešto i za smrt, inače svijet nije svijet.

Nasuprot kršćanskom moralu, koji je samo oblik nemorala, Nietzsche ističe *volju za životom:* animalnu, raspojasanu, neumjerenu: „Ako se pretpostavi da kažemo Da jednom jedinom trenutku, onda smo time rekli Da ne samo sebi, nego *cijelom* životu. Jer ništa ne stoji za sebe, ni u nama niti u stvarima: i kada naša duša zatreperi i zabruji kao struna od sreće samo jedan jedini put, bile su potrebne čitave vječnosti da to omoguće" (Volja za moć, 570). A „čovječanstvo je sa sve većim žarom samo oblake grlilo: ono je najzad svoje očajanje, svoju nemoć, nazvalo „bogom" (Ibid., 227). Pa ipak, Nietzscheu je život bio odlučan za ljudsko postojanje.

Život je život, samo ako je razapet nad svojim ponorom, ako čuvstvuje svoju promjenljivost, nemir i prolaznost. Tko bi isključio život od smrti, isključio

bi *sam* život i *samu* smrt, jer oni samo skupa postoje. I zato svaka naša misao i svaka naša radnja žive, postoje u toj *kontradiktornosti* života i smrti. Svaki naš plan i čin da se on ozbilji ima u vidu određeno, ograničeno vrijeme, inače se sve rasplinjava i pada u prah neuspjeha. Zacijelo: tek u odnosu prema smrti u životu mi čuvstvujemo ozbiljnost i nenadoknadivost postojanja, razlikujemo *bitno* od nebitnog, odlučujemo se za sebe same.

A Stari su već dali ime *dvojakom* odnosu spram smrti: MORS CERTA, HORA INCERTA; naime, mi uvijek znamo da ćemo morati umrijeti, ali ne znamo kada će to biti. No, što znači hora incerta, to neodređeno vrijeme, kada smrt može doći? To znači: da mi ne zaogrćemo svoj život nekom proizvoljnom budućnošu, od koje ovisi sve sadanje. Naime, mi se ne smijemo uzdati u daleku budućnost, koju smrt može rastočiti u *ništa*, već svoje smisano ispunjenje tražiti u *sadanjem* trenutku, koji je izravno ostvarljiv. Samo tako na *smrt uniženi* i osuđeni mi zaskačemo smrti, izdižemo se iznad nje, jer smo svu svoju moć, sve svoje želje i nade, usredsredili na sadanji život, a ne na neizvjesni i imaginarni život budućnosti. Pa život budućnosti nije ništa drugo nego *budući* život, a ne sadanji. A on se, zacijelo, živi.

Doduše, mi možemo dostići svoju jedrinu i zrelost, štoviše i prekoračiti ih, prije nego što sama smrt, kao mors certa, nastupi. Moguće je i obratno: može da smrt nastupi, prije nego što smo svoju zrelost postigli. Zato smo mi u svojoj najunutarnjijoj biti nemirni i nesigurni, goli i nezaštićeni pred tim jezivim *skončavanjem* i skončajem nas samih. U strahu od smrti odvajamo se od svijeta, od ljudi da bi sačuvali svoj *odvojeni* pojedinačni život. Pred tim čuvstvom sva druga značenja isparuju i postaju puka riječ, ništa. Postajemo zabrinuti za sebe, „galaksija će postati jedna šuplja riječ, i pred licem postojanja i nepostojanja bit će ravni galaksija i crvić (Desnica). To je ono čuvstvo, koje ovladava nama u misli na našu ništavnost, na ono ne-biti-više.

Zato pitamo: Koji smisao ima u našem, ljudskom životu strah od smrti? Zašto K. Jaspers to tako odlučno ističe? Osjećanje straha od vitalnog je značenja za egzistenciju, jer se tako oslobađamo navike i mehaničkog toka svakidašnjice, i trudimo se oko *bitnog*. Jaspers razlikuje taj duboki strah kao „strah egzistencije" (Existenzangst) od prostog „straha postojanja" (Daseinsangst) (II, 255). Tu, u „strahu egzistencije", izdižemo se u svoju punoću, jer misao o smrti postaje moć koja uobličava naš sadanji život. To je, prije svega, strah da se ne *izgubimo* u opuštenom, razgaljenom i tupom životu svakidašnjice, u kojoj su ljudi našli smirenje i sreću. O toj svakidašnjici pjesnik nam veli: „Ništa mi nije tako strano kao smirena sreća smirenih ljudi. Jer nema na svijetu tužnije stvari od tužne sreće. Čisto me na suze goni prizor takve sreće. A, vjerujte mi, to nisu suze zavisti. Ljudi mi se, pod pamučnim baldahinom takve sreće, pod niskom, neprobojnom kapom tog nebosklona, vide beskrajno tužni, kao razgaljeni malograđani s naramenicama preko košulje u bašti neke pivnice u sparno ljetno veče. Srce mi se stiska od takve sreće. . . Kakav osjećaj gušenja, kakav osjećaj niske tavanice, na pogled takve smirene, sreće!" (V. Desnica, Proljeće Ivana Galeba)

Strah od smrti, dakle, znači: strah od gubitka *istinskog* postojanja u kojem ne samo da *moramo* da živimo, već prije svega *hoćemo* da živimo. Otuda je strah najintimnija zabrinutost za našu *slobodu*, da se ne smirimo u krugu stvari i želja, koje su *nas* izabrale, koje su *nas* pokorile, koje su *nas* pretvorile u svoju žrtvu i svoj *objekt*. Strah je strah od *zatajivanja* nas samih, od *neslobode;* to je strah od

stvari, što oko nas zijevaju i ispunjavaju nas smirenjem, oslepljuju nas za *svijetlo* nas samih.

Ali: taj strah od „smrti" nije moguće prevladati i otkloniti sa nekim teorijskim osmišljem, da bi se umirili, jer bi ono bilo samo zastor iza kojeg se skriva naša odsutnost, isključenost iz samih sebe. Jer sam strah je nešto *bitno*, konstitutivno za egzistenciju: to je *vječiti* strah da ćemo se izvrgnuti u nešto tuđe, strano, u nešto *bezlično*, u masovno postojanje. Jedino na dnu tog bezdna, u samrtnom pjevu straha, u herojskom izdržanju u toj graničnoj situaciji, niče i raste *egzistencija*.

Tako se, prema Jaspersu, u egzistencijalnom izdržanju straha izvršava „skok u transcedenciju", prijelaz u apsolut onostranog vremena. Tu ništa ne može narušiti egzistenciju, jer je ona na jedan način neovisna od vremenskog trajanja, kao što je također neovisna o ispunjenim uspjesima. Ona je tu i sada. Tu u djelovanju neodređene, neuvjetovane egzistencije leži cijeli *smisao* postojanja (Sinn des Seins).

U čemu je, dakle, značenje smrti u odnosu na čovjeka, na nas same? U tome da se mi *isključimo* iz zapalosti i zaključenosti našeg svakidanjeg života, smirenosti i *sigurnosti*, da se stavimo u *bitno pitanje*, o kojemu ovisi *biti* ili *ne biti*, naša izvorna sudba. U tome da iskočimo iz spiralnih krugova mehaničkog kretanja svijeta, koji *nas* odvlače sve dalje od naše *istinske* zbilje, i u kojima navlačimo debeli oklop od svega *novog*, nemirnog i nesigurnog.

Značenje smrti u odnosu na *osamljenost* čovjeka znači, da se odluči, da se istrgne iz svijeta, u kojem je ljudsko toliko zgaženo, da više nema ni svijest o svojem *uniženju na ništa*, na prljavo i bezlično trajanje; da se odvije iz mase krugova u svoj vlastiti krug. O tome svijetu Rilke kaže: „Jer jedno mi je jasno: to su izopćeni, ne samo prosjaci, ne, nisu zapravo prosjaci, valja razlikovati. To su otpatci, *olupine* ljudi, koje je sudbina izbljuvala. Vlažni od pljuvačke sudbine stoje uza zid, stoje uz uličnu svjetiljku, uz oglasni stup, ili teku polako niz ulicu i ostavljaju taman, zamazan trag iza sebe. . . Pričinjao sam se kao da promatram izložene stvari i da ništa ne primjećujem" (Malte, 35). I ljudi u toj zapalosti među stvari, osjećaju se sigurni kao *kod kuće*.

Bez sumnje, svemu što živi *dosuđeno* je mijenjanje, nemir, borba suprotnosti. Jaspers misli pak, da se iza svega skriva smrt, opasnost da se izopači, da se izokrene u svoju suprotnost. U egzistenciji mi ulazimo u „prostor obuhvatnog bitka" (Raum des Umgreiffenden), koji zacijelo nadilazi kako sve *objektivno* tako i sve *subjektivno*. Jer samo u njoj mi jesmo slobodni, to znači slobodni *na život i smrt*. U odnosu na smrt mi se pitamo za *apsolutnu* bit, koja je jedna i jedinstvena, jednokratna. A ta apsolutna bit jesmo *mi sami*, koji ovisimo od naše *slobodne* odluke i izbora ka ozbiljenju *nas samih u skoku* u transcedenciju.

A svijest o smrti čini nas opreznim i zabrinutim za *punoću* našeg postojanja. Zato K. Jaspers veli: „Što pred smrću ostaje bitno, to je učinjeno egsitsirajućim" (Philosophie, II, 223). U licu smrti mi živimo život u njegvoj *istinitosti*. Sve u nama blisko i intimno, sve najdublje i najvlastitije, naše *rođeno* i neotuđivo lice, afirmira se u odnosu na tu odlučnu i *graničnu* situaciju. A u smrti, u „zadnjoj ulozi nas samih, ne može se čovjek pretvarati i tada se upravo mora pokazati što ima *čisto* i *dobro* na dnu lonca" (Montaigne).

Mjera *života* počiva u mjeri *smrti*. Smrt je bitni i posljednji kriterij egzistencije. Ona daje težinu i lakoću, dubinu i površinu životu. Mjera proizrnosti posto-

janja skriva se u neprozirnoj noći, u kojoj smo u blizini svoje opasnosti od izopačenja, od *otuđenja*.

No, za Jaspersa, smrt nije neka *tema* pored drugih. Ona je bitno i otsudno *pitanje* nas samih, naše sudbe. Jer biti-u-graničnoj situaciji znači: biti-kod-sebe samoga, znači *egzistirati*. Ili, što je isto, ali određenije: egzistirati znači biti u *obzoru svoje smrti*. Živjeti znači umirati, sabirati se u punoći trenutka, u skoku u ono što nas nadilazi, ali i što nas omogućuje: u transcendenciju.

U smrti K. Paspers je otkrio ona tanana, nevidljiva vlakanca u čovjekovom postojanju, koja pokreću njegovu najdublju intimnost i bit. Život i smrt su neraskidiva kontradikcija od koje je sazdana egzistencija: tu leži bit njene nepatvorenosti, izuzetnosti i neponovljivosti. Ili: egzistencija počinje tamo, gdje prestaje puko postojanje i smirenost. Ona počinje tamo, gdje se gubi pogubni zapah tuđeg, *bezličnog* postojanja: i postaje bitno intimna i lična sudba čovjeka, koji se zakukuljio u sebe, u svoj izolirani i introvertirani svijet, *osamljeni* sjaj. I*stinski* čovjek ne će nikada izići iz kruga svoje najintimnije intimnosti, ne će odbaciti svoju najvlastitiju bit, ne će skinuti sa sebe svoju jedinstvenu individualnost i ličnost i postati nešto skrušeno, neindividualno i bezlično.

Štoviše, istinski čovjek u svojoj osamljenosti nadrasta sam sebe, transcendira, dopirući do svojeg novog i jedinstvenog lika u novome skoku. Evo, zato Jaspers misli da bi filozofije egzistencija bila mrtva, kada bi vjerovala da zna, *što je čovjek*. Kada bi se *bit* čovjeka rastvorila u jednom liku, ona bi bila izgubljena, smirena i umirena: u smrti, u skoku u ništa. Ne: pred čovjekom uvijek zjape nove mogućnosti u crnim rupama mraka, u onom uvijek *skrivenom bitku*.

Zato se pitamo: Što je *bitak?* Kada i gdje nalazimo odgovor na pitanje o bitku? Da li možemo misliti bitak? Je li bitak pristupačan znanosti? U kakvoj su vezi bitak i egzistencija?

C

BITAK I EGZISTENCIJA

1. Egzistencija i obuhvatno

No, tko postavlja pitanje o *biti* (bitku) postojanja? Kome je ono *bitno?* Samo čovjek postavlja *bitno pitanje*. Samo se on u pitanju pita za svoju bit, za svoju sudbu. A to je pitanje odsudno: biti ili ne biti. Zato mi ne možemo biti nebrižni i ravnodušni prema pitanju o *bitku*. Mi smo iznutra, iz nas samih zahvaćeni tim pitanjem, i u njemu se odlučujemo — do kraja života. U pitanju o bitku uzimamo svoju sudbu u svoje ruke, postajemo slobodni.

No, ovim samo znamo da je pitanje o bitku nekako naša najintimnija, najličnija i najbitnija briga. Još ne znamo, *što* je sam bitak. Zacijelo, Jaspers ne nalazi bitak *unutar* svijeta, kao drvo u šumi: kao nešto što možemo opipati, iskusiti, što možemo vidjeti, nositi sa sobom kao koricu kruha. Dakle bitak nije neka stvar, nije *objekt* za razliku od *subjekta*. No, stvari, objekti postoje, a to nisu samo puke stvari, već i ličnosti, oruđa i misli, idealni objekti kako se oni, na primjer, javljaju u matematici. Taj određeni *način* bitka Jaspers naziva *tu-bitak* (Dasein), koji konstituira, sačinjava „svijet”.

Doduše, mi se „orijentiramo u svijetu" u procesu beskrajnog procesa spoznavanja, *ali bitak* uvijek otkrivamo kao *objekt*, kao objektni bitak (Objektsein). Štoviše, i sami postajemo objekti empirijske znanosti. Uvučeni smo u *objektni* svijet, u kojemu i sami sebe susrećemo kao objekte. Zatvoreni smo u kavez objekata, *faktičkog* zbivanja. Zakopani smo u brlogu stvari, da bi otkrili njihove odnose i zakone. Ali time preskačemo *sami sebe*, jer smo izbačeni iz onoga, po čemu sve *postoji*, iz samoga bitka, i ušli smo u jednu njegovu sferu: u *objektni* bitak.

Zato je, prema Jaspersu, pozitivizam vizija svijeta iz objektnog. On ne nalazi *osnovu* (Grund) postojanja. Dakako, naš duh u „svijetu" otkriva različne *sfere* realiteta: anorgansku prirodu, organski život, dušu kao unutarnje iskustvo, i duh kao najviši sloj. Svaka sfera, prema Jaspersu ima *svoje* vlastite, svojevrsne zakone i kategorije. Pa svaka sfera ima i svoje kriterijume. Otuda fizika, kemija, biologija, psihologija i duhovne znanosti, ne mogu nikada imati jedan *jedinstveni* kriterijum. *Cjelina* zbivanja „svijeta" nije, dakle, omogućena i dohvatljiva nijednoj znanosti, koja bi obuhvatala *sve* njegove slojeve. No, ona se ne može otkriti ni kroz jedno sistematsko mišljenje, kao što je to Hegel želio.

Time se Jaspers želi, zacijelo, suprostaviti i positivizmu i idealizmu, cijeloj tradicionalnoj novovjekoj filozofiji, koja je htjela da u svojim univerzalijama, najopćijim pojmovima, *sve* u bitku podredi, subsumira. Pozitivizam se u osnovi drži već *postavljenog*, što i samo njegovo ime znači: on se klanja faktima, onome što je *dogođeno*. A sve što transcendendira, što nadilazi pitanje o *faktima*, puka je metafizika. No, i pozitivizam i idealizam, *krivotvore* sam *bitak*, jer potčinjavaju, *individualno* neindividualnom, općenitom. Zaboravljaju i zanemaruju da je čovjek *čovjek*, a ne stvar, lešina i olipina zbivanja. A čovjek je, prema Jaspersu, primarno *individualno* biće, neponovljivo i jedinstveno, a njega zamjenjuju empirijskim ili idealnim svijetom, faktima ili pak sa čistim idejama.

Dakle, sam *bitak* nije objektni bitak. No, on nije bitak i ako mu dodamo *jastveni bitak* (Ichsein). Jer oni, kao dva suprotna pola, samo uokviruju situaciju, koja je u bitnom nemiru, koja se stalno mijenja, i u kojoj intimno živimo: „Pogođen u situaciji, budeći se k samom sebi, postavljam *pitanje o bitku. Nalazeći sebe* u situaciji kao neodređenu *mogućnost*, moram tražiti bitak, da bih zapravo našao *sebe*. No, samo u sustajanju ovog traženja, koje je htjelo naći bitak sam, dolazim u *filozofiranje*. To je filozofiranje iz *moguće* egzistencije, a po metodi je ono *transcendiranje*" (K. Jaspers, Philosophie, I, 3).

Mi živimo u svijetu. Ali: tako dugo dok se mi krećemo unutar *dvojstva* subjekta i objekta, „svijet" je, prema Jaspersu, jedino *pojava*, konstrukcija našeg duha. Tu nam lebdi misao Kanta: *mi* uređujemo kaos naših osjeta, našeg iskustva s pomoću sinteze formi naše intuicije i našeg razuma, to znači: s pomoću sinteze *vremena i prostora i kategorija*. Jer: „Što bitak jest, mora nam u takvim formama postati predmetan, da biva dakle pojava, u kojoj je on za *nas* takav, kako ga spoznajemo, i nije za nas, kakav je o *sebi*. Bitak nije ni *objekt*, koji se nasuprot nama nalazi, kojeg mi možemo opažati i misliti, niti je *subjekt*" (Jaspers, Der Philosophische Glaube, 14).

No, što znači da bitak nije ni objekt ni subjekt, niti njihov odnos? Samo u onome slučaju kada nam uspijeva da prevladamo *dvojnost* subjekta i objekta i da prekoračimo *pojavni* svijet, — postajemo mi bliski i intimni sebi, sabiramo se u

svojem bitnom i najličnijem *smislu*, dostižemo *vlastitu* egzistenciju, postajemo slobodni, nositelji samih sebe. I tu počinje odvajanje od Kanta.

Kant je podjelio svijet na materijalni i duhovni, a ovaj posljednji uzeo je kao bitni i istinski svijet. On je, zacijelo, poricao *teorijsku* spoznaju „stvari o sebi" (Ding-an-sich), inteligibilnog, nadosjetnog svijeta, ali je mislio da mi kao *moralna* bića pripadamo bitno tome svijetu. A to znači da etika na svoj i jedini način nosi u sebi metafizičko znanje. Sam Kant je isticao „objektivitet" svijeta, nužnost zakona *uzročnosti*, koji vlada u prirodi, i nužnost moralnog zakona, koji vlada u ljudskom svijetu.

No, Jaspers odbacuje sve „objektivitete", jer oni ograničavaju onu izvornu i intimnu *slobodu* individuuma, lišavaju ga njegove odgovornosti i borbe. On odbacuje svaku nuždu, autoritet države i crkve, objektivnu metafiziku i ontologiju kao racionalno-spekulativni uvid, jer sve to ograničava onu primarnu slobodu čovjeka, njegov *samobitak*, egzistenciju u njenom odnosu, komunikaciji sa drugim individuumom.

Treba, dakle, prevladati podvojenost subjekta i objekta, jer nam oni skrivaju i odvajaju nas od *bitka* samoga, vode nas stazama zapuštenosti i *bezličnosti*. Tu mi ne nosimo klupko svojih intimnih kontradikcija, svojih mogućnosti, nismo usamljeni u odnosu prema drugom usamljenom čovjeka; tu postajemo *nebitni*, to znači da ne živimo *istinski*, da smo neodgovrna masa. Jer „masa" razara i ništi egzistenciju, i prava je opasnost našeg vremena. U „masovnom postojanju" (Massendasein) skinuli smo sa sebe svoju individualnost kao stablo svoje lišće, koje vene i truli u šumi. Jaspers to označuva kao „postojanje bez *egzistencije*" (Dasein ohne Existenz).

U zapalosti u svijet, u „postojanju mase", „mi" smo *sve*. „Ništa ne preostaje nego samo *društveno* postojanje, i ja sam u tome, što ja u njemu imam prava i dužnosti. Svaki u principu treba da sudjeluje kao i drugi, samo još kao egzemplar, na istoj vrsti društvenih mogućnosti, zbrinjavanja, rada i uživanja. Kao to socijalno Ja postajem ja kao svi " (Philosophie II, 30).

Mi pak možemo reći, da je to odvajanje čovjeka od svoje biti, od svoje *društvenosti*, koja je osnova i izvor njegove beskrajne i neponovljive individualnosti, da je to uniženje čovjeka do *stvari*, do robe, do njegove negacije, u kojoj je cijeli *čovjekov* svijet, i prirodni, dakle, lišen svoje beskrajne *individualnosti*, koja je pretvorena u „vrijednost", u nešto apstraktno i *bezlično*, — da je to otuđenje čovjeka od biti svih formi postojanja, najviši izraz modernog *građanskog* vremena. Jer tu se „čovjek odnosi prema životu države, koji je *onostran* njegovoj zbiljskoj *individualnosti*, kao prema svom istinskom životu" (Marx 55). Jer „u državi, gdje čovjek važi kao generički bitak, on je *imaginaran* član jednog zamišljenog suvereniteta, lišen *svog* zbiljskog, *individualnog* života i ispunjen *nezbiljskom općenitošću* (podvukao — A. Š.) " (Marx, 50).

U građanskom svijetu čovjek je sam u *sebi* bitno *podvojen* na privatnu i političku ličnost, pa mu u odnosu na njegovu političku sferu individualitet utiče u *ništa*, unižava se do smrti. Tu se društveni život pojavljuje isključivo kao *politički* život, kao vanjski okvir *individuuma*, „kao ograničenje njihove prvobitne samostalnosti" (Marx). To Jaspers naziva masovnim postojanjem, društvenim postojanjem, kojeg ćemo mi radije nazvati *anonimnim kolektivitetom*, u kojem smo izgubljeni

u masi, u truđenju oko svakidanjih potreba života, u kojoj zaboravljamo na našu konačnost, na *smrt*, na *vlastito* postojanje, to jest: *egzistenciju*.

Jaspers karakterizira to „postojanje bez egzistencije": „U naivnom postojanju radim, što svi rade, vjerujem, što svi vjeruju, mislim što svi misle. Mišljenja, ciljevi, strahovi, radosti prenose se od jednog na drugog, a da se to ne zamjećuje, jer se zbiva izvorno, nesumnjivo identificiranje sviju" (Philosophie, II, 51). Tu čovjek gubi svoju ličnost u bezličnom, mijenja bezbroj lica. Zato Rilke pita: „Koliko obraza ima na svijetu. Ima mnogo ljudi, no još više obraza, jer svatko posjeduje više njih. Eto, tu su ljudi, koji nose obraz godinama, naravno, on se troši, prlja se, pun je bora, širi se kao rukavica, koju smo ponijeli na put. To su štedljivi, jednostavni ljudi; ne mijenjaju ga, čak ni ne čiste ga. Sasvim je dostatan, naglašuju, i tko da im protuslovi? Pitanje je zacjelo, kad već mnogo obraza posjeduju, što čine s ostalima? Čuvaju ih . Djeca njihova nosit će ih. No događa se, da psi njihovi s njima izlaze. A zašto i ne? Obraz je obraz. — Sve je to, naravno, puno tragike. Nisu naučeni čuvati obraze, posljednji obraz njihov iznošen je za nepunih osam dana, sav je u rupama, na mnogim mjestima tanak je kao papir i tada se malo pomalo pokazuje *prava* podloga, taj *neobraz*; njime idu svijetom" (Zapisi, 9).

U svojoj filozofiji egzistencije Jaspers u *biti* otkriva tragički čistu situaciju *građanskog* vremena, u kojemu je čovjek dramatski razapet na dva neraskidiva pola: na sebe kao egocentričnog individuma, u svojoj neposrednoj čulnoj individualnoj egzistenciji (Marx), i na sebe kao *političkog*, apstraktnog, *moralnog*, umjetnog čovjeka. Individualne sile *nisu* ujedno i društvene sile. I u tome je ta dramatična, ili kako se Jaspers izražava, *granična* situacija ljudskog postojanja. No, tu je *korijen* one podvojenosti subjekta i objekta, koju Jaspers hoće da prevlada.

Kako Jaspers misli da prevlada *dvojstvo* subjekta i objekta? To je u svoje vrijeme pokušao i Schelling. On je mislio da će s pomoću intelektualne intuicije izraziti *jedinstvo* subjekta i objekta kao identitet duha i prirode. Jaspersa to ne zadovoljava i zato uvodi novo *ime i jedinstvo* subjekta i objekta naziva *obuhvatnošću* (das Umgreifende).

Evo, tako smo se približili *pitanju o bitku*. Sada već znamo da *bitak* nije neka stvar ili ideja, nije ni objekt ni subjekt, već je ono što *obuhvata* sve pojave, ali se ne svodi na njih. Zacijelo: „Taj bitak nazivamo mi *obuhvatno*; ali on nije horizont, u kojem stoji naše svakidanje spoznavanje, već je ono što se samo kao *horizont* nikada ne pojavljuje, štoviše *iz* kojeg sve *novi* horizonti tek nastupaju. Obuhvatno je ono, što se uvijek samo objavljuje" (Jaspers, Von der Wahrheit, 38).

Tako obuhvatno liči na biser, „u kojem poigravaju sva mora i neizmjerno nebo puno dramatike, i vječna tragedija pokreta i boje, i najponosniji i najskroviti drhtaji duše" (E. Faure). No, mi nikada, prema Jaspersu, ne možemo ući u obzor, u kojem bismo zahvatili i pogledali *zaključenu* cjelinu zbivanja, sâm *bitak*. Jer bitak ostaje *otvoren* za nas i on nas uvijek odvlači sa svih strana u *neodredljivo*, u ono što samo sebe postavlja u svojoj *neuvjetovanosti* i slobodi. A to smo, zacijelo, *mi sami* u svojoj biti, kojom *sebe* u slobodnoj *odluci* sami sebi *podarujemo* (Existenzphilosophie, 24).

Sada je već jasno, da je „obuhvatno" nešto neodređeno, nezaključeno, nešto što nadilazi sve *određeno*, usitnjeno u okvire faktičkog, obuhvatno nadilazi sve, što nam je *metnuto pred*, sve pred-metno, a to nije samo *objektni* bitak, već smo to i

mi sami sa svojom *sviješću*: Jaspers tome daje ime *tu-bitak* (Da-sein), a to je naše konkretno i vremensko postojanje, koje ima početak i kraj, koje trpi i raduje se, koje živi u strahu i nadi. No, to je ujedno i naš *duh*, koji u svojim *idealnim* vizijama sve u sebe prima, unosi i kao tu-bitak iskušava.

Tako je *obuhvatno* ono, kroz koje stvari postaju *više*, nego što su u pojavi svojoj; ono je, takoreći, dodatni kvalitet, kroz koji objavljujući njihovu vlastitu i posebnu transparenciju, prozirnost, daje i *svoju* dubinu. Obuhvatno nam uvijek *otvara* put u *transcendentno*, u onostranost našeg konkretnog iskustva, u kojemu naše postojanje dobiva svoju punoću i svoj *smisao*.

No, pred-metno spoznavanje, prema Jaspersu, nije u moći da *dohvati*, da prisvoji *bitak*. Jer sam bitak nije nikada i ne može biti *pred-met*: tada postaje nešto konačno, zaključeno. A to nije smisao bitka. On ostaje duboko *skriven* i neodređen našoj *misli*. Jer — to se mora jasno uočiti — bitak, kao *obuhvatno*, jeste ujedno ono, kroz koje sve stvari nisu samo ono, kako se *neposredno* pojavljuju, već ostaju transparentno, providno postavljene samim bitkom.

Zacijelo Jaspers razlikuje tri formalna i općenita pojma o bitku: objektni bitak, jastveni bitak. No, ako se *objektni* bitak misli neovisno od svoje *pojave*, od načina kako je dat *nama*, onda je to *bitak o sebi* (Ansichsein). To su, međutim, tri načina bitka, ali nikako nisu sâm bitak. Oni su jedan od drugiga neodvojivi, i mi u njima živimo, ali se nijedan *način* ne može postaviti i podoći na dimenziju bitka, ne može *reprezentirati* sâm bitak. To bi bilo posve krivo, prema Jaspersu. Zato možemo reći: bitak kod Jaspersa nije *objektivno* determiniran, nije nam dat u njegovim načinima i pojavljivanjima.

Dakle, *bitak* nije ni objektne ni subjektne prirode; on nije ni misaona *stvar* ni fizička *stvar*. On nije ni bilo koji bitak uzet *za sebe*, odvojen od drugoga; no nije ni samo njihov puki skup, nije *suma* konačnih njegovih modifikacija. Bitak je, prije svega, nešto *beskonačno*, što nema *konačnog* stanja, u kojemu se on umiruje i potpuno *popunjuje* — kao kod Hegela u apsolutnom duhu.

Bitak smo *mi sami* u svojem odnosu spram transcendencije, u *egzistenciji*. A tu, dakako, izlazimo iz *subjektnog i objektnog* bitka, iz njihove *podvojenosti*, da bi išli „putem egzistencije", u kojoj ona, nalazeći *bitak*, ujedno nalazi i *samu sebe*. Naime, to je jedan i isti put: to znači put do *jedinstvenog*. Zato se bitak ne može *misliti*, jer se on uvijek tada misli kao *predmet*, kao *određeni* bitak.

Jer mi smo, kao *egzistirajući* ljudi, *potpupno*, apsolutno *individualni*, jedinstveni i izuzetni. Mi tu živimo u jednom *neponovljivom* svijetu, koji se *mijenja*, koji je jedinstven i nezamjenljiv. A jedinstveno, to znači jednokratno i neponovljivo, nederterminirano, koje dakle nije *zakonito*, ne može se, prema osnovi Jaspersove filozofije, misliti i shvatiti. Pa ako se i uznastoji u tome, iščezava egzistencija, apsolutno individualni život, *poništava* se u općenitome i apstraktnome. Misao misli bitak kao *dovršen* i određen, inače uskače *u ništa*.

Nije teško otkriti da Jaspers misao u stvari određuje kao *apstraktnu* misao, odvojenu od bitka i od same *biti* čovjeka: od cjelovitog *proizvodnog*, ne samo ekonomskog, prisvajanja i mijenjanja bitka. I njemu, kao i Kierkegaardu, misao *ništi* intimno, individualno, neponovljivo; ona umrtvljuje, koči i *zaključuje*, a egzistencija je u biti nezaključena, nedovršena. On se nije bitno udaljio od Kierkegaardove misli: „Sistem i dovršenost odgovaraju jedno drugom, dok je egzistencija upravo nešto *suprotno*. Apstraktno posmatranje, sistem i *egzistencija* ne mogu se ujedno

misliti. Da bi sistematska misao mogla *misliti egzistenciju*, ona nju mora misliti kao *poništenu*, — dakle ne kao *egzistenciju*".

Otuda naš, ljudski život, kao egzistencija, ne može biti *objekt* misli kao sâm ‚svijet'. Doduše, on postaje objekt misli kao *dio*, svijeta', ukoliko je naš život utonuo u, svijet'. Ali *mi* kao *egzistencija* možemo izići *iznad* svake *misli*, spoznaje, samo u *osvjetljenju egzistencije* (Existenzerhellung), koje nije neka nova znanost ili neka empirijska znanost; no nije ni neka *racionalna* filozofija, metafizika ili ontologija. „Osvjetljenje egzistencije" nije neki sistem učenja, niti racionalno-empirijska spoznaja.

2. Osvjetljenje egzistencije

Ime za čovjekovo *izvorno* postojanje jest *egzistencija, a u osvjetljenju* egzistencije mi na jedini i primjereni način dopiremo do samoga *bitka*, to jest do samih sebe u odnosu na transendenciju, dospijevamo do svojeg *samobitka*. Otuda nas osvjetljenje egzistencije izvodi iznad *podvojenosti* i raspetosti između subjekta i objekta, izvodi nas iznad svake *spoznaje* u ne-spoznavanje, to jest u intimni, u najličniji život nas samih: izvodi nas u *egzistencijalnu* svijest — u *slobodu*, koja svojom odlukom, izbrom i aktom postavlja samu egzistenciju nas samih.

Zato: osvjetljenje egzistencije nije, dakako, svijest o egzistenciji, jer bi tada ona postala *objekt* i prestala biti ono, što u biti svojoj jest: egzistencija; no ono nije naprosto istinito ili lažno, nije ni *opisivanje*, deskripcija, već je *unutarnji*, intimni i lični praosnovni doživljaj *skoka* u transcendenciju. *Osvjetljenje* egzistencije je *apel*, poziv da se postavimo u svojoj čistoći, u odnosu prema *samima sebi* i ujedno prema *transcendenciji* (Philosophie, I, 15). Tu su *misli* sa svojim univerzalijama, sa pojmovima roda, u kojima *individualno* iščezava, sa svojim generalizacijama, to jest podređivanjem svega individualnog i izuzetnog u općenito i zakonito, — tu su one dakle nemoćne i nepotrebne.

Eto, osvjetljenje egzistencije nije, dakle, neko pravilo ili neki poučak, nije logičko kretanje, već *skok* (Sprung) nas samih u svoj *bitak*. Na mjesto univerzalija, kojima je egzistencija uvijek izmicala, dolazi: *sloboda*, slobodan izbor, najličnije životno zalaganje i odlučivanje, *vjera* (Glaube). Jer „vjera jest iskustvo obuhvatnog", jer je ona spasonosna traka *istine*, u kojoj smo neponovljivo puni, jednokratni i nezamjenljivi, u kojoj nismo *zamjenjeni* sa nečim općenitim, nismo završeni i zauvijek zaključeni. Misao fiksira naše neponovljivo postojanje, pa smo za nju kao zaustavljeni časovnik: samo nas tako ona može susresti, osvjedočiti se o nama; ona nas misli po onome što *nismo*, po zaključenosti, a ne po nezaključenosti.

Zato egzistencijalnu *zbilju* mi pomoću naših pojmova, intelektualno, ne možemo *shvatiti*, jer pojmovi nadilaze našu intimnu individualnost. Egzistencijalna zbilja oblikuje se u samome odnosu prema *vlastitoj slobodi* — u odnosu prema samima sebi i prema transcendenciji, kojom je egzistencija *postavljena* i zasnovana (Philosophie, I, 15). No, sloboda, slobodan izbor, odluka, vjera — u krajnjem su slučaju, prema Jaspersu, neodredljivi, te se njihov stvarni sadržaj ne može nikada adekvanto izraziti pomoću univerzalija, pomoću najopćijih kategorija.

Istinska bit egzistencije leži, prema Jaspersu, u njenoj prisnoj, intimnoj intencionalnoj usmjerenosti na *transcendentno*, na drugo *samstvo* (das andere Selbst), sa kojim mi stojimo u *usamljenoj* komunikaciji. I tek ovim intimnim i ličnim dohvatom *bitka*, to jest našeg vlastitog *porijekla* (Ursprung), postajemo mi egzistentni;

naime dopiremo do *samobitka*, koji nosi ime *egzistencija* (Von der Wahrheit, 76). Tako je osvjetljenje egzistencije intimni poziv na svoju najdublju intimnost i vokaciju.

U egzistenciji kao istinskoj zbilji nas samih mi se neprestano u slobodnoj odluci postavljamo, svakim danom mijenjamo, integriramo, a ne živimo u osjećaju golog fakta postojanja. Egzistencija je kao jedina os, oko koje se sve *bitno*, intimno i istinsko okreće, sve što nas čini onim, što u *istini* jesmo. Pitanje o *bitku* postavlja se, dakle, izvan svih pozitivističkih, *scintifičkih* tendencija, kao i izvan svih tradicionalnih metafizičkih i idealističkih sfera.

Mi živimo u povijesnom trenutku jedamput, neponovljivo, izvan *zakona*, izvan nekog reda i nužnosti, i zato smo nespoznatljivi; u egzistenciji mi smo „tamna osnova" na traci svake spoznaje, koja shvaća samo ono, što je *općenito*, zajedničko, što je *ponovljivo* i fiksirano. Za „postojanje", za objektivni bitak, vrijedi determinacija: njega određuje *zakon uzročnosti*, u kojem je svaka stvar određena drugom i to nužno i zakonito,. No, *egzistencijalni* se bitak izražava, prema Jaspersu, kroz „povijesnost" i „slobodu".

Ako u objektnom bitku vlada uzročnost, zakon *nužde*, tada u egzistencijalnom *bitku* vlada *komunikacija*, slobodna odluka. I beskrajnom matematičkom vremenu u *postojanju* (Dasein) odgovara ispunjeno *vrijeme trenutka*. Egzistirati znači u slobodnom, intimnom i ličnom odnosu doprijeti do *istinske* zbilje nas samih. Zato sama *egzistencija* i znači *slobodu*. Oni su gotovo jednosmisleni izrazi.

Otuda osvjetljenje egzistencije znači ozbiljenje *samobitka* u našim *graničnim* situacijama života. Tako se pitanje *o bitku* pretvara u pitanje o *egzistenciji* nas samih, o *slobodi*. A ta sfera života, koja je *osnova* našeg zbivanja, ostaje nedostupna samoj *znanosti*, koja sve misli po zakonu, po formi uzročnosti i nužnosti, po *determinaciji*. Egzistencija isključuje determinaciju, te je neposredno izraz slobode ili pak sâma sloboda, indeterminacija.

Tako nam je Jaspersova filozofija egzistencije već jasna i zgoljena do svoje prozračnosti: *sloboda* znači da živimo *odvojeni* od *nužnosti*, da smo isklizili iz mulja nužnosti, da smo očistili i zbrisali sa sebe sve njene tragove, i da smo počeli *iznova* u beskrajnom svijetu mogućnosti i neizvjesnosti, nezaključenosti. Sloboda i nužnost se isključuju kao egzistencija i postojanje. Indeterminacija isključuje determinaciju. Individualno isključuje zajedničko, a neponovljivo i izuzetno isključuje ponovljivo i redovno, zakonito. Jaspers *podvaja* ono, što je u sebi prisno i intimno, neraskidivo. Naime, on u svojoj filozofiji na jedan *ideologijski* način, sa ontologijskim jezikom, izražava *građansku* egzistenciju čovjeka kao *jedinu* egzistenciju, u kojoj *individualan* čovjek *dijeli* od sebe svoju *bit*, svoju *društvenu* snagu u obliku otuđene, *političke* snage. Dualizam građanskog *čovjeka* Jaspers hoće da prevlada u ime jednog njegovog ekstrema. On se izražava izrazima svijeta, kojeg kritizira.

Pitanje o egzistenciji pretvorilo se, dakle, u pitanje o *slobodi*, koja nikada ne može biti definirana, skončana, jer bi to ujedno bio i njen *konac*. Naime: „Iz te *mogućnosti* vlastitog slobodnog bitka mogu ja tek *pitati za slobodu*. Dakle, sloboda je ili *ništa* ili je *već u pitanju o njoj*" (K. Jaspers, Philosophie, II, 176). Otuda svi dokazi za slobodu volje *pretpostavljaju* zbiljski predmet tog dokaza: Jer. „Sloboda se *hoće*, pošto je u njoj *smisao* njene *mogućnosti* već pristutan" (Ibd., 176).

U odnosu na nužnost i uzročnu determinaciju dat je i *slučaj*, koji je u jednom obzoru slučaj, a u drugom nužan. Na primjer: nešto što je sa stajališta cilja slučajno,

jeste kauzalno nužno, veli Jaspers. Iz prirodnih zakona ne može se shvatiti *individualno*. Jer individum — nije bitno da li on cjelinu svijeta misli jednokratno ili kao pojedinačne individualitete svih oblika, — ostaje uvijek *slučajan*. Sve *novo* u svijetu, svaki skok, sve što nije uzročno i nužno određeno, jeste slučajno i neponovljivo. Tu se i rađa neizbježna antinomija: prvo, da se svijet otkriva kao nužan i povezan, što izražava *racionalizam*, i drugo, da se svijet osjeća kao slučajan, nepovezan i kaotičan, što opet izražava *iracionalizam*. Ne može se stati na jednu stranu, niti se pak može naći srednji put.

No, naše postojanje je u biti slučajno, a ne nužno. To je jedna bitna strana Jaspersovog filozofiranja. Zato mi možemo sami o sebi, kao D'Alembert o svijetu, reći: najnepojmljivije je, da mi egzisteramo. U nužnome i općenitom mi smo *svi* posve identični, prorijedili smo se do golog i neodređenog „mi". Otuda je sve *općenito* bezbojan, površan, prosječan i *jednoliki* život, dok je sve *pojedinačno* raznobojno i osebujno, karakteristično, specifično zbivanje ili neponovljiva i samosvojna *viševitalnost*. Jaspers apeluje na čovjeka, da se *osami*, jer samo tako ozbiljuje svoju samosvojnost. On misli da se mi u općenitom ljudskom životu *zamjenjujemo* onim, što nam je nebitno: u svijetu morala, konvencijama, običajima, iz kojih zrači divan osjećaj umirenosti i nešto uspavljujuće. Tu je život kao neka jednolična uspavanka.

A mi smo, prema Jaspersu, bitno *individualni*: sa svojim strahom i nadama, sa svoijm početkom i krajem, sa svojom patnjom i uživanjem, sa svojim životom i smrću. Mi smo apsolutno osamljeni, i nezamjenljivi, i neuporedivi u svojem životu. U svakome od nas leži posebna klica rasta, borbe i suprotnosti u kojima se raspinjemo; u svakom su njegove i samosvojne trake istine, doživljaji iz kojih i u kojim rastu sudbe i slučajevi. I ono *po* čemu živimo i u čemu najviše učestvujemo, naša najviša i najintimnija bit i nepoznanica, ne-zamjenica, jeste naš *individualitet*, u kojem nas valovi egzistencije nose u *bitak*.

Dakako, mi se možemo kao pojedinci rezignirano potčiniti svijetu nužnosti ili se pak možemo herojski protiviti. Mi možemo, prema Jaspersu, naći mir u mislima nužnosti, koje nas čuvaju od groznog slučaja, ili pak možemo prihvatiti patos misli slučaja, u kojima vjerujemo u svoju sreću, da će se taj slučaj prevladiti. Potčinjavanje svijetu *nužnosti* znači da smo se potčinili prirodnom mehanizmu u kojem ga afirmiramo ili pak sami rezigniramo; to je potčinjavanje socijalnoj sudbi i zbivanju, koje je neizbježno i koje nas čini neslobodnim. Jer mi se prirodnom mehanizmu potčinjavamo, prema Jaspersu, kroz patnju i uživanje; ne opiremo se i ne otimamo koordinatama i nužnostima vitalnog, pojavama njegove tjelesne i duševne organizacije, radostima i uživanjima, koje od njega samoga dolaze.

Međutim, u potčinjavanju je nestao onaj intimni osjećaj jastva i neponovljive, jedinstvene individualnosti. I naša čuvstva, duševna zbivanja, bježe i otuđuju se od nas, pa nam se pojavljuju kao TUĐA: samstvo nalazimo u točki, koja je izvan njih, jer mi nismo slobodni i autentični vladari svojih doživljaja i misli, te je naše JASTVO postalo puka riječ, koja znači smrt, NIŠTA. Pred nama je pukla provalija nihilizma. Osuđeni smo na NIŠTA, na bolest, kojom počinjemo sve naše duševne muke i raspinjanja da opravdavamo. No ukoliko se više potčinjavamo i tonemo u sferu ne-slobode, nužnosti, utoliko još više gubimo svijest i čuvstvo svojeg samstva i jednokratnosti, a otuda i čuvstvo svoje zgoljenosti do PUKE STVARI — u

robi, novcu, kapitalu. Marx je to imenovao fetišizmom robe, kojemu je našao korijen u OTUĐENOJ proizvodnji bića iz bitka. Jaspers pak kreće se samo po nekim POJAVAMA bitnog zbivanja: u psihologijskoj i psihopatologijskoj sferi.

II

LJUDSKA FILOZOFIJA I DIJALEKTIKA OTUĐENJA BITI ČOVJEKA OD BITKA

A.

1. Ljudskost kao istinsko ontologijsko određenje čovjeka

Zacijelo, u dualitetu između čovjeka i njegove BITI, čovjeka i čovjeka, slobode i nužnosti, otuđeni, građanski čovjek želi da se nađe u jednoj svojoj pukoj KRAJNOSTI. Dakako, Jaspers je daleko od filozofije klase, koja je u svojoj BITI ukidanje svih klasa, „koja posjeduje univerzalni karakter svojim univerzalnim patnjama" (Marx), koja je dakle u suprotnosti sa SVIM pretpostavkama samootuđenja čovjeka od bitka, ali koja ne može postati slobodna, a da time ne oslobodi SVE sfere društva, sve povijesno intimne, BITNE moći čovjeka. Marx je otkrio ono bitno i najintimnije otuđenje ČOVJEKA u radu, u kojem čovjek postoji isključivo kao RADNIK: „Čovjek nije ništa drugo do RADNIK, a kod njega kao radnika njegove ljudske osobine postoje samo utoliko, ukoliko postoje za kapital, koji mu je TUĐ. A budući da su jedan drugome tuđi, te se stoga nalaze u ravnodušnom i vanjskom SLUČAJNOM odnosu, ta tuđost se morala pojaviti kao ZBILJSKA. Čim, dakle, kapitalu padne na pamet — nužna ili proizvoljna misao — da za radnika više ne postoji, on sam više ne postoji za sebe, on nema *nikakva* rada, stoga *nikakve* nadnice, i budući da ne postoji *kao čovjek*, nego *kao radnik*, može se dati pokopati, može izgladnjeti i t. d. Radnik postoji kao radnik, čim postoji *za sebe* kao kapital, a postoji samo kao kapital, ukoliko *kapital* postoji *za njega*. Postojanje kapitala jest *njegovo* postojanje, njegov *život*, kao što kapital određuje sadržaj njegova života na način koji je njemu sasvim ravnodušan. Stoga nacionalna ekonomija ne zna za nezaposlena radnika, radnog čovjeka, ukoliko se on nalazi izvan tog radnog odnosa" (Marx, Ibid., 211).

Za nas, dakle, čovjek je izgubio ne samo svoju krhku, usamljenu i zgoljenu do golog subjektiteta individualnost, kako se to izražava u filozofiji K. Jaspersa, nego je on izgubio svoju *najintimniju* bit: čovječnost, moć da *istinski* proizvodi bićâ iz bitka, da im se *slobodno* suprostavlja, da re-producira cijelu prirodu, gdje se priroda pojavljuje kao *njegovo* djelo, njegova intimna i prisna zbilja. Čovječnost nije samo neka moralna, poštena i otvorena svijest, kako se to katkada misli. Ona je bitno nešto *više*: to je čovjek, kao integralna sfera, koja svemu što proizvodi daje samosvojni, *osvebujni*, neponovljivi život; Marx bi rekao: koji „znade svagdje dati predmetu *inherentnu* mjeru".

Samo za *čovječnog* čovjeka živi *čovjek*. No, ako je čovjek *otuđen* proizvodu svoga rada — u robi, novcu, kapitalu —, ako je otuđen samoj *proizvodnji*, on je otuđen prirodi, samome sebi, drugome čovjeku, otuđen je svojoj *intimnosti*. A „ako se čovjek sam sebi suprostavlja, onda se njemu suprostavlja *drugi* čovjek . . . Tako,

dakle, svaki čovjek promatra druge u odnosu *otuđena rada*, prema mjerilu i odnosu, u kojem se nalazi on sam kao radnik" (Marx). Čovjek se odrekao *istinske* proizvodnje, koja uvijek proizvodi *istinu* čovjeka, u kojoj on živi u ponoći, nemiru i neponovljivosti. Jer istina čovjeka jeste ono, bez čega on nije *čovjek*, a to nije samo čista misao (idealizam) niti pak čisti akt (pragmatizam i t. d.) *Istina* je ono po čemu čovjek *tek* jest čovjek, a ne nemoćna slamka postojanja. Ona je zbivanje čovjeka u njegovoj ekstatičnoj *biti*.

Dakle, *bitna* istina čovjeka nije zgoljeni fakt subjektiteta, nije puko *imanentno* zbivanje u subjektu. Ona je *bit* čovjeka, ili: čovjek u *svojoj biti*. Istina je *z-bivanje* čovjeka, proizvodnja bićâ iz bitka, na taj način što *mijenja* njihov način bitka, i tako ih uvodi u *svoj* povijesni *svijet*. Utoliko je ona ,,bivanje prirode za čovjeka", u kojem on „ima očigledan neoboriv dokaz o svom *rođenju* pomoću samoga sebe, o svom *procesu nastajanja*" (Marx). Utoliko *izvorna istina* jest ujedno *istina izvora* svih bićâ. Istina *biti* (bitka) čovjeka nije poput neke vanjske ili unutarnje stvari, nije neko „svojstvo" ili „stanje" njegovog duha, mrvica njegove svjesti: nije ona jedna nit u klupku čovjekovog razvoja.

Bitna istina nije samo antropološko određenje, kako je to inaugurirala filozofija Novog vijeka još od Descartesa, ,,nego istinski *ontološka* potvrđivanja *biti* (prirode)... " (Marx). Ona je zbivanje na *izvoru*, jer čovjek u njoj *ob-istinjuje* bitak u svijetu: „Praktično proizvođenje *predmetnog svijeta*, obradba anorganske prirode, jest *obistinjenje* (Bewährung) čovjeka kao svijesnog rodnog bića, t. j. bića, što se odnosi spram roda kao spram svoje vlastite biti, ili spram sebe kao rodnog bića" (Marx Ibid., 203). Čovjek samo u bitnoj proizvodnji *istinstvuje* (grčki: aletheuein), živi pri bitku, pri sebi. Otuda bitna istina nije samo *puka* istina spoznaje, nije samo istina o biću i *bićima*, nije samo karakter naše *svijesti* kako nju određuje cijela filozofija Novog vijeka.

Otuda u *bitnoj* istini *bivstvuje* sâm *bitak*. To znači: bića se zbivaju u svojoj *osnovi*, u bitku, a pošto je čovjek u *dnu* bitka, on sâm tako i postaje i može *biti*, pro-iz-voditi bića iz bitka, pro-iz-voditi i samoga sebe *kao biće*. No, *bit* čovjeka je *biti u biti* svih bića: u biti čovjeka sastaju se njegova *bit i bitak* sâm, pa je pro-izvodnja ujedno *zbivanje* čovjeka u svojoj *bitnoj* istini ili *slobodi*. U bitnoj slobodi, kao *biti* čovjeka, bivstvuje, *zbiva* se *bitak*. Tako je, po našem misljenju, *bit čovjeka* kako ju je K. Marx filozofijski inaugurirao, *jedini* obzor u kojem se mogu postaviti *sva bitna pitanja*. U njemu su razumljive sve ove zemne stvari, sva zbivanja, pa i ono što je *jedno jedino*, što je nezamjenljivo i nenadoknadivo, što je prisno i intimno.

Taj obzor jest PRAKSA u iskonskom smislu kao odjelovljenje *biti* svega što jest (bitka) u *bićima* svojeg povijesnog svijeta. Ona je *pro-ductio u izvornom* smislu, i nije samo tehničko ili ekonomsko zbivanje, socijalno ili političko, znanstveno ili psihološko. Jer svi ti *faktički* odnosi prema bićima, pretpostavljaju *izvorni* odnos prema *bitku*. A to je, zacijelo, Praksa, koja nije jednostrana suprotnost teoriji, nije *pragma* u kojoj imamo posla sa stvarima i koja je cilj *teorije* (grčki: theoria, gledanje, promatranje), njena „korisna" primjena, i njen „kriterij istine". Tako pro-izv-ođenje (pro-ductio) mislimo u svoj njegovoj širini i smislu.

Grci su pro-iz-vođenje mislili kao POIESIS, koje nije samo TEHNE, nije samo posao skulptora, slikara, muzičara, arhitekta, poete, nije samo beskrajni proces *obrađivanja* umjetničkih djela kao predmeta među predmetima, gdje *poiesis*

zamire, otuđjuje se za račun *tehne*, umijeća. I *fysis*, što *izvorno* znači od-sebe-pro-iz-laženje, jeste u biti svojoj *pro-izvođenje* bicâ iz bitka, jest otkrivanje onoga po čemu *jesu* bića, po čemu *postoji* postojanje. Otuda se i može reći, da je FYSIS čak POIESIS u navišem smislu.

Ono što Marx naziva Praksom, koja je *bit* čovjeka, sabira u sebi i nadvladava ono što je Aristotel *odijelio* kao PRAKSIS, THEORIA, POIESIS. Ona je *izvorno* pro-iz-laženje svih bića, svih stvari, nas samih kao *zasebnih* sfera: tehničke i ekonomske, političke i moralne, religiozne i znanstvene sfere postojanja.

Ukratko: praksa u izvornom smislu znači: izvorno, neotuđeno *zbivanje* biti čovjeka; to je dospijevanje u svoju bit — *iz otuđenja u svoju zavičajnu istinu*. Otuda i filozofija nije više i sve je manje *puka* filozofija, čisto gledanje (theoria), mislena čežnja i ljubav (filia) prema onome na čijem je putu, sada i svagda, a da nikada ne nađe (Aristotel); filozofija prestaje biti *težnja* čovjeka k sebi, k svojoj biti i bitku; ona prestaje biti *čežnja za biti*, za zavičajem. *Bit* filozofije pronosi samu *bit* (bitak) svega što postoji. Otuda je *bit* filozofije sabrana i nepobitna u *filozofiji biti* svega.

Tako filozofija postaje *bitno pitanje* nas samih, koji se obraćamo k svojoj biti, u kojoj *istinski* bivstvujemo ako pro-iz-vodimo bića iz bitka, ako *ob-istinjujemo* bitak time što *mijenjamo* način *bitka* bićâ, što ih o-svijet-ljujemo, unosimo u povijesni *svijet*. Zato filozofija nije promatralačka *znanost*, niti se pak njen ideal mjeri pozitivitetom pozitivnih nauka, kao što su fizika, bilogija ili matematika. Ozbiljenje tog ideala bilo bi skončanje filozofije. A to je čežnja svih smjerova pozitivizma: *bit* filozofije pretvara se u *ništa*. Jer *bitak* je, prema pozitivizmu puka riječ i proizvoljna apstrakcija.

Filozofija kao *čežnja k biti* svega što postoji, kao *svijest o bitku*, ukida se time što se *ozbiljuje*. To ne znači, zacijelo, da ona iščezava i da se naprosto odbacuje, nego obratno: ona se tek uzdiže do svoje *biti*, najpunije se *ob-istinjuje*, jer sama *zbilja* čovjekova postaje *filozofska*. Ona je usidrena u biti čovjeka, koji misli da je *čovjek* najviša bit čovjeku. I ona nije više rob, nije puka mislena čežnja za *bitkom*, koji joj stalno izmiče i zavija se velom *bića*, predmeta, stvari, koji joj se sakriva i pojavljuje ka *Ništa*, kao puka riječ koja je isparila svoj bitni smisao.

Filozofija se *ozbiljuje*, te zato nije više kontemplativna znanost, koja je znak njene *zbiljske nemoći* i otuđenosti od biti čovjeka, od zbivanja i istine sâmoga *bitka*, koji se u biti odjelovljuje u povijesni svijet. Ona dobiva svoj najviši, najintimnji, i najodgovorniji smisao: ona postaje *filozofija biti* svega što postoji, *kako* se ona otkriva i odjelovljuje u biti *čovjeka*. I zato *može* da *vodi* o-svijet-ljenje, odjelovljenje, to znači: mijenjanje i o-slobođenje svijeta, koji tako postaje *čovjekovo djelo*.

Utoliko je ona *suvremena*, jer se u njoj uklapamo u *zbivanja biti vremena*. Otuda filozofija nije samo apstraktno ili „teorijsko" pitanje, ili pak posao nekolicine „stručnih" filozofa, nije posao samo političara ili moralista, pa i nekih dokoličara. Ne. Mi se u njoj ipak bitno i izvorno približavamo onome, što se *danas s nama zbiva*, što nam je najintimnije, najneotuđivije. Utoliko je ona naše *bitno pitanje*, put do naše *sudbe*, do *nas* samih *u biti*. Zato je Marx i mislio, da je filozofija „*glava* emancipacije čovjeka", da je u njoj moguće dospijevanje do *slobode* kao pro-iz-vodnje, kao ob-istinjenja čovjeka (Marx). Ali: „Filozofija se ne može *ozbiljiti* bez *ukidanja* proletarijata, proletarijat se ne može ukinuti bez ozbiljenja filozofije" (Marx, Ibid. 87).

2. Ozbiljenje filozofije i izvorna sloboda kao njena bit

Samo u *ozbiljenoj* filozofiji, koja je u istinitom suglasju *svijesti i bitka*, mi ukidamo i prevladavamo našu dvojnost, otuđenost svijesti od bitka, bićâ od bitka, jer „*svijest* nikada ne može biti drugo do *svijesni bitak* (das bewusste Sein)" — a „bitak *ljudi* jest njihov zbiljski životni proces" (Marx). No, „ako se u svakoj ideologiji ljudi i njihovi odnosi pojavljuju *obrnuti* glavačke kao u cameri obscuri, to ovaj fenomen proizilazi isto tako iz povijesnog procesa njihova života, kao što obrnutost predmetâ na mrežnjači oka proistječe iz njihova neposredno fizičkog procesa života" (Marx).

Mogli bi reći: filozofija se *korijeni u izvornom*, neotuđenom odnosu i susretu *biti* čovjeka, nas samih, s onim odakle *izviru* i potječu sva *bića* umjetnosti i znanosti, morala i prava, religije i tehnike. A taj izvor svih bića jest *bitak*. Ako je, dakle, filozofija u *blizini izvora*, a ne zagrađena i otuđena od njega u ideologijskoj svjesti onda je ona izvornija od svih znanosti, pa ih tako *nadilazi*.

Marx je, to je revolucionarni smisao njegove vijesti, inaugurirao *revoluciju*, obrat od filozofije kao *svijesti o bitku u svijesni bitak* čovjeka, koji je ujedno svijest *bitka* sâmog. Filozofija ukida samu sebe kao *puku filozofiju*, kao čeznutljivo i nezbiljno gledanje (theoria), kao *volju za djelom*, koja kao *ozbiljena* postaje *djelo sâmo*.

Filozofija je tu najudaljenija od sebe kao apstraktne znanosti, kao spekulativne i pozitivne filozofije. Ona je ukinuta kao idealizam i realizam, kao subjektivizam i objektivizam, kao nezbiljska spekulacija i scientifizam. Jer je samo Marx bitno *prevladao* apstraktnosti i jednostranosti pukog filozofiranja, jer je shvatio da se *subjektitet* subjekta i *objektitet* objekta ujedno *osnivaju u osnovnoj* proizvodnji bićâ iz bitka. To, zacijelo, nikako ne znači da *odnos* subjekta i objekta nestaje, već da on dospijeva u *najvišu* i najdublju *osnovu* u biti čovjeka, u kojoj se odjelovljuju bića iz bitka stupajući tako u *povijesni* svijet. Pa „takozvano *objektivno* pisanje povijesti sastojalo se baš u tome, da se povijesni odnosi shvate *odvojeno od djelatnosti*. Reakcinarni karakter" (Marx).

Bit filozofije je u filozofiji biti onoga što postoji, dakle, i onoga što *će biti*. Korijen njen je ono, što smo imenovali kao praksu u izvornom smislu, kao ono po čemu čovjek jest *čovjek*, a to je *čovječnost* čovjeka. Jer: Ako „čovjek nije *čovječan* ni njegovo ispoljavanje bitka ne može biti čovječno, dakle ni *mišljenje* se nije moglo shvatiti kao ispoljavanje čovjekova bitka kao čovječnog i prirodnog subjekta, s očima, ušima i t. d., koji živi u društvu i svijetu i prirodi" (Marx). Time filozofija počinje od *svoje biti*, pa nije bijeg, apstrakcija, jer ne ostaje na *nepremostivoj* suprotnosti i izopačenosti subjekta i objekta, svijesti i bitka.

U *biti* čovjeka *prevladava* se *rascjep* odnosa subjekta i objekta, bitka i bićâ, bitka i svijesti, prirode i povijesti. U pro-iz-vodnji bićâ iz *bitka* nadilazi se ujedno *nepremostiva* opreka, antinomija između bitka i „trebanja" (Sollen), jer je filozofija u njoj kao svojoj biti, intimno srasla s njom, sa zbiljom. To znači da je filozofija, ako je blizu *izvora*, bitka bićâ, zbiljska, ozbiljena.

No, ako smo *u bitnoj* proizvodnji na dnu *bitka*, nadrastajući bićâ, onda je *sloboda* pro-iz-vođenje *svih* bićâ iz bitka, te čovjek „proizvodi *univerzalno*" i „slobodan od *fizičke* potrebe, i *istinski* proizvodi tek slobodan *od nje*" (Marx). *Sloboda* znači nije puka spoznaja nužnosti i bićâ, nije „svojstvo" čovjeka. Ona je: istupanje

iz *bića u bitak*. Jer čovjek se slobodno *suprostavlja* svojim pro-iz-vodima, bićima. Sloboda je od-stup čovjeka i bića, koje je ujedno pri-stup čovjeka *bitku*.

Tu čovjek dobiva svoje najviše, najintimnije i najpunije značenje, svoju jednokratnost i neponovljivu individualnost, a ne u usamljivanju, u otuđenju od pro-iz-vodnje, u kojoj čovjek *istinstvuje* (aletheuein) i svrha je samome sebi (Marx). Zagonetka čovjekove slobod^e počiva tu: radi se o tome da ukinemo *nužnost* time što je *nadilazimo* i omogućujemo svoju *slobodu*. Tu je svijetlo izlaska iz spleta uzanih, mračnih i vijugavih staza *gole nužnosti*. Zacijelo: tu prestaje svijet u kojem smo *izvanjski* određeni, u kojem nas određuju *nevolja* i vanjska svrsishodnost. A taj nas svijet sputava za mnogostruke i razno-smernje mogućnosti našeg smisla, bitka, našeg *ozbiljenja*; u njemu smo još obuzeti „*grubom* praktičnom potrebom", a tada je naša *bit* ograničena i svedena na svijet *gole nužnosti* postojanja; tako nam izmiče *poiesis* u izvornom smislu, koje se svelo na *tehne*: *praksis* se iz-korijenila, otrgnula se od svoje osnove, i postala je *pragma*, posao oko stravri, oko *bićâ*.

U vremenu tehnike, operativne instrumentalnosti, u kojoj je sve podvrgnuto pragmi, poslu i zbrinjavanju stvari, *bićâ*, izgubili smo ono *najbliže* i najintimnije: svoju *zavičajnu istinu*, nas same u *izvornom*, kao POIESIS, PRAKSIS, FYSIS. U zbrinjavanju pred-meta i sami smo postali pred-met, ob-iectum, pa smo čak postali i sfera znanosti: historijske znanosti, sociologije, historije prava i države, političke ekonomije i t. d. Ali to *pretpostavlja* zbivanje čovjeka u *biti*, po kojoj se bića pro-iz-vode iz *dna* bitka, iz svojeg korijena.

Naime, u tom *izvornom* zbivanju biti čovjeka mi iz pred-metnutosti dospijevamo u ono, što *omogućuje* sve pred-mete, u bitak, mi se vraćamo iz *otuđenja* od sebe, od bićâ, od bitka, — u svoj *zavičaj*, u svoju *bitu*, u *praksu* u izvornom smislu, koja je ispod i iz-nad *svih* pred-meta, ob-iectum-a. Tu je obrat iz carstva nužnosti i pred-metnutosti u carstvo slobode i ne-predmetnutosti.

Tu nam se račvaju mgostruke i raznosmjerne mogućnosti, pa se mi ne moramo odricati jedne radi druge mogućnosti. Mi možemo da idemo svim *mogućim* stazama u *isto* vrijeme, i da u njima ozbiljujemo svoju *istinu*. No, *gdje* počinje *carstvo* slobode?

„Carstvo slobode počinje zapravo tek ondje, gdje prestaje rad koji je određen NEVOLJOM I VANJSKOM SVRSISHODNOŠĆU; po prirodi stvari ono dakle leži S ONE STRANE SFERE SAME MATERIJALNE PROIZVODNJE (es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion)" (Marx, Kapital, III, 756). Marx je još u svojim ranim djelima tu misao jasno i bitno izrazio: čovjek pro-iz-vodi *bitno*, odnosi se spram *svih* bića; on ne pro-iz-vodi pod vlašću *bića*, neposredne nužnosti, jer se tada ne bi *bitno* razlikovao od ostalih bićâ, od životinja. Jer čovjek je *bitno* biće, koji se u svojoj *biti* odnosi prema *bitku*, prema izvoru svih bića: "Čovjek nije apstraktno biće, koje čući izvan svijeta. Čovjek to je *čovjekov* svijet" (Marx). Čovjek je u svojoj *istini*, u svojoj *biti*, u svojoj *slobodi*, ako je slobodan *od* bićâ, ako je slobodan *za* bitak: „Životinja ob-likuje samo po mjeri i potrebi vrste, kojoj ona pripada, dok čovjek znade pro-iz-voditi prema mjeri *svake* vrste i znade svagdje dati predmetu inherentu mjeru; stoga čovjek oblikuje i prema zakonima *ljepote*" (Marx, Ibid., 203)

Marxova misao o *praksi* izriče bit čovjeka, koja je i *poiesis*, pro-iz-vodnja po „zakonima ljepote" u kojoj on iz-nosi bića u svojem *bitku*, u njihovoj *izvornosti*, to jest: *neponovljivosti*. *To* je ono, što je Heraklit nazvao LOGOS, koji znači

hen panta: *jedno* je *sve* ili sve je jedno; *hen* je jedno *jedino*, što *sve* postojeće, sva *bića sjedinjuje* u onome po čemu biće jest *biće*, a ne puka riječ, para koja je isparila njegov smisao, — u samome *bitku*. Hen panta znači sjedinjenje suprotnosti: dana i noći, zime i ljeta, mira i rata, budnosti i uspavanosti, Dionysia i Hadesa, života i smrti. „Hen panta" izriče ono, što je „logos", što je *bit* svih *bića*.

To isto izriče i Hölderlinova *pjesnička* misao: „pjesnički bivstvuje čovjek na ovoj zemlji".

„Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet
Der Mensch auf dieser Erde."

Tako je *bit* čovjeka sjedinjena u pro-iz-vodnji kao *poiesis — praksis* po kojoj se „slobodno *suprostavljamo* svome pro-iz-vodu" (Marx), bićima, i dospijevamo do onoga što je Heraklit nazvao *fysis*, koja dakako ne znači pri-rodu kao *cjelinu* stvari, bića, niti organsko i anorgansko zbivanje, niti pak kao *suprotnost* povijesti i čovjeku. Mi dospijevamo do *fysis*, do pri-rode kao onoga iz kojeg se sve „rađa" iz kojeg sve *izvire* i postaje *factum*, nešto postalo. Razlika između pri-rode kao nečeg *konačnog*, pred-metnog, kao cjeline stvari, jeste razlika između *factuma i fieri*, između bića i bitka. Pri-roda kao FYSIS omogućuje sva bića, ali ih i *nadilazi*.

U pro-dukciji mi smo u *skladu* sa pri-rodom kao FYSIS. Mi smo srasli intimno, bitno s njom. Utoliko mi, kao bića koja se odnose prema *biti* svega što postoji, prema *fysis*, „re-produciramo cijelu prirodu" (Marx), nadilazimo bića *omogućujući* ih. Tim djelom bića dobivaju svoju *bit* (bitak) unutar *povijesnog* svijeta: kamen kao „stvar" postaje orudje, put, kuća, skulptura, mozaik, mauzolej i t. d.; divlje životinje postaju domaće, uljuđenje; voda postaje energija, piće, vodoskok; šuma postaje park, spomenik, ukras, zaštita.

Kad kažemo: čovjek je u svojoj *biti*, kažemo ujedno: bitak je pro-iz-veden, ne stvoren, o-svijet-ljen, *odjelovljen* u bićima *povijesnog* svijeta. To znači: pri-roda kao fysis je otkrivena, proizvedena iz „tame", iz *otuđenosti* od biti čovjeka. A to nema „drugog smisla nego da je pri-roda povezana *sama sa sobom*" (Marx). Jer: „*Ljudski* bitak prirode postoji tek za *društvenog* čovjeka; tek *ovdje* ona (priroda — Op. A. Š.) postoji za njega kao *veza s čovjekom*, kao njegovo postojanje *za drugoga* i kao postojanje drugoga *za njega*, te kao životni elemenat ljudske zbiljnosti, tek ovdje ona postoji kao *osnova* njegova vlastitiog *ljudskog* postojanja. Njegovo *prirodno* postojanje tek mu je ovdje postalo njegovim *ljudskim* postojanjem, a priroda je za njega postala *čovjekom*" (Marx).

Što znači, dakle, bit čovjeka? Što znači *društvo?* Da li je društvo samo puki skup pojedinaca, njihovih raznovrsnih odnosa? Da li je društvo isto što i *zajednica?* Da li je, dakle, društvo nešto suprotno *prirodi*, koja je nešto onostrano kao neki svijet tame, nužnosti, nešto ukopano u sebe i nedokučivo? *Društvo*, najintimnija bit čovjeka, jest, prema Marxu, „dovršeno bitno *jedinstvo* čovjeka s *prirodom*, i *istinsko* uskrsnuće prirode, ozbiljeni naturalizam čovjeka i ozbiljeni humanizam prirode". U biti čovjeka *uskrsava* sama pri-roda kao fysis, kao *izvor* svega, kao nešto izvorno, kao jedno *jedino* koje sva bića sjedinjuje u njihovom bitku.

Bit čovjeka nije *pragma*; nije rad „određen nevoljom i vanjskom svrsishodnošću". Jer: „Sloboda se u ovoj sferi može sastojati samo u tome da udruženi čovjek, udruženi proizvođači, racionalno urede ovaj svoj promet materije s prirodom,

da ga dovedu pod svoju zajedničku kontrolu, umjesto da on njima gospodari kao neka slijepa sila; da ga vrše s najmanjim urtoškom snage i pod uslovima koji su najdostojniji i najadekvatniji njihovoj ljudskoj prirodi. Ali to *uvijek* ostaje carstvom *nužnosti*.

Sa one strane njega počinje RAZVITAK LJUDSKE SNAGE, KOJI JE SVRHA SAMOME SEBI, PRAVO CARSTVO SLOBODE, ali koje može da procvjeta samo na onom carstvu kao svojoj osnovici" (Marx, Kapital, III, 756).

Drugim riječima: „pjesnički bivstvuje čovjek na ovoj zemlji" (Hölderlin), izrasta u njoj kao pun, neponovljiv, *kao slobodan*. Jer tu, u biti čovjeka, u *praksis-u*, bivstvovati znači pro-iz-voditi, odjelovljvati, *ob-istinjavati* bit svih bića, svega što postoji. To „ob-istinjavanje" nije, dakako, neka subjektivna proizvoljnost, postavka ili „akt". Jer *biti* znači urasti u ono po čemu sve jest: u bitak. U pro-izvodnji mi se izvlačimo iz *zgoljene* nužnosti, pa je naša bit, ljudskost, lepezasto raširena svuda *uokrug*.

Zato se *sloboda* ne može nikako odrediti kao *stvar*. Pitati što je sloboda kao stvar, kao *pred-metnutost*, kao obiectum, nije moguće. Jer: sloboda je *zbivanje* same biti čovjeka, po kojoj sve ljudsko opstoji, sve povijesno, kojem bitak nije ono-stran, tuđ, već je *odjelovljen*. Sloboda je *bit* čovjeka, koja dotiče, *o-svijet-ljuje bitak* bića, uvrštava ga u povijesni svijet: samo u njoj zrači *svijetlo svijeta*. Ona je zračenje nezalaznog sunca. Zato čovjek ne tapka u goloj i slijepoj nužnosti, u bićima kojima nije *vraćen* bitak unutar povijesnog svijeta, kojima je *bitak* zastrt, odsutan, neprisvojen; a to odlikuje novovjeku *tehniku*, koja je *sredstvo* za ciljeve i posao, koja je operativna *instrumentalnost*, i koja u svojoj jezgri znači, da je čovjeku Novog vijeka sve što opstoji postalo pred-met i sredstvo poslovanja, spravljanja, korištenja, zgotovljenja; u tehničkom odnosu bitna je sama „stvar", *faktično*, „*novo*", ono što sada i tu traje, što je prisutno; sve je u *sadašnjosti*, pa prošlost i budućnost nose oznaku puke riječi kojoj ne odgovara *bitak*. I zato se tehnika kao operativna instrumenatlnost brine oko *novog*, koje nezaustavljivo otječe u prošlost, u ništa, pa ga treba *aktom*, činom, stalno privoditi i *obnavljati*. Riječ *aktivizam* znači „posao bez slike (Rilke), prestizanje prošlosti, ustrajno i grozničavo *priljepljivanje* uz *puku* sadašnjost u kojoj je *izvorna* budućnost razorena i zgoljena do pukog trajanja u „novome", u prisutnosti, u kojoj je *budućnost* postala gola i puka riječ.

3. Sloboda kao neotuđeno zbivanje čovjeka

Sloboda, kao pro-iz-vodnja, kao *odjelovljenje* bitka u bićima povijesnog svijeta, zbiva se samo kao ono, što je poneseno, posredovano *izvornom*, neotuđenom *budućnošću*, koja nije samo ono što *još nije*, već je *izvor* koji nosi svaku izvornu bilost i sadašnjost. Zato je u *građanskom* vremenu izvorno vrijeme *otuđeno*, raskomadano i uniženo u beskrajnoj sadašnjosti, koje se izražava u splošnjavanju *vremenitosti* vremena u puku i faktičku sadašnjost. A ako građanski svijet otuđuje čovjeku vremenitost *bitne* pro-izvodnje, on mu ujedno otuđuje i njegovu *bit*, njegovo „generičko biće", njegov „proizvodnji život" (Marx); „On mu otuđuje prvo, generički (genus, rod) život i individualni život, i drugo, posljednjeg čini u njegovoj *apstrakciji* ciljem prvoga, također u njegovu apstraktnu i *otuđenu* obliku" (Marx).

Čovjek je u građanskom svijetu otuđio od sebe svoju *bit*, svoju *istinitost*, svoju blizinu prema *bitku*, svoju *slobodu*. Tu je *proizvodni* život — koji je ujedno

bitni život čovjeka — postao *sredstvo*, instrumenat, stvar, *individualnog* života i to u njegovoj otrgnutosti, otuđenosti od *punoće* života. To znači da *otuđena* proizvodnja otuđuje čovjeku pri-rodu kao FYSIS,, otuđuje samu *sebe* kao slobodnu svijesnu djelatnost (Marx), otuđuje *bit* čovjeku, a time mu „*generički život* čin *sredstvom* individualbog života" (Marx). Ili: „Sam život pojavljuje se samo kao *sredstvo za život*", a pro-iz-vodnja se pojavljuje kao *tuđa*, prisilna, kao otuđenje *čovjeka*, kao nemoć, samo-*odricanje*, kao ne-sloboda.

Rad u građanskom svijetu nije uživanje, nije samodjelatnost, nije otvorenost za tajnu bitka, za svijetlo svijeta. No, *otuđenom* proizvodnjom „čovjek ne proizvodi samo *svoj* odnos prema predmetu i aktu proizvodnje kao prema *tuđem* i neprijateljskom čovjeku; on proizvodi i odnos, u kojem se nalaze *drugi* ljudi prema njegovoj proizvodnji i njegovu proizvodu i odnos, u kojem se on nalazi prema drugim ljudima. Kao što on proizvodi svoju vlastitu proizvodnju za svoje onezbiljenje, za svoju kaznu, kao što svoj vlastiti proizvod proizvodi za *gubitak*, za jedan proizovd koji mu ne pripada, tako on proizovdi vlast onoga, koji ne proizvodi, nad proizvodnjom i nad proizvodom. Kao što sebi otuđuje svoju *vlastitu djelatnost* tako *strancu* prisvaja djelatnost, koja mu ne pripada" (Marx, Ibd., 205).

Naime, tako je Marx izrekao otuđenost biti čovjeka od bića, od bitka, otuđenost *nužnosti* i *slobode*, *čovjeka* i *čovječnosti*. Pro-iz-vodnja bića iz bitka pojavljuje se kao *otuđenje* bića od bitka, svijesti od bitka; ona se pojavljuje kao *ništenje* biti čovjeka i bitka samoga, kao *nihilizam*. Tehnički odnos operativne instrumentalnosti u građanskom svijetu jeste skončanje i dvošenje tog nihilizma do krajnjih granica, do totalnog nihilizma. *Bit* čovjeka je iscrpljenja i rastresena u pukom aktivizmu, koji pribavlja stvari, koji sve *čini* svojim pred-metom, sredstvom. Tu se *čovječnost* i dostojanstvo čovjeka ništi, a ne uzvisuje: čovjek je zapao, izgubio se među stvarima, robama, pa je i sam postao stvar, zaboravljajući i unižavajući svoju *bit*, koja je is-pod i iz-nad svih „stvari", res actualitas.

U građanskom svijetu *poiesis* se izokrenula u *tehne*, u umijeće koje je beskrajno bavljenje i spravljanje stvari *kao* samih *stvari*, bića kao *bića*; a *praksis* se izokrenula u *pragmu*, u puko *obrađivanje* stvari, proizvoda koji *skrivaju* i otuđuju sam *bitak*. Zato Marx kaže: „Odnos *privatnog vlasništva* jest rad, kapital i njihov odnos. — Kapital i rad još ujedinjeni; onda, doduše, odvojeni i otuđeni ali uzajamno se dižući i unapređujući kao *pozitivni* uvjeti. — *Suprotnost obih*, oni se uzajamno isključuju; radnik znade da kapitalist znači njegovo *nepostojanje* i obratno; svaki pokušava da drugome *istrgne* njegovo postojanje". (Ibid., 216).

Rad i kapital su neraskidivo srasli jedan s drugim. Jedan uvjetuje drugog. Jedan može nestati, ako nestane drugi. „Proizvodnja ljudske djelatnosti kao *rada*, dakle, kao djelatnosti sasvim tuđe sebi, čovjeku i prirodi, te stoga sasvim tuđe svijesti i ispoljavanju života, a *apstraktna* čovjekova egzistencija kao običnog *radnog čovjeka*, koji stoga svakoga dana može oboriti svoje društveno i stoga stvarno nepostojanje iz svog ispunjenog ništa u apsolutno ništa — kao što s druge strane proizvodnja predmeta ljudske djelatnosti, kao *kapitala*, gdje je *izbri*sana svaka prirodna i društvena određenost predmeta, gdje je privatno vlsaništvo izgubilo svoj prirodni i društveni kvalitet (dakle, izgubilo sve političke i društvene iluzije i nije pomiješano s *prividno* ljudskim odnosima) — gdje *isti* kapital u najrazličitijem, prirodnom i društvenom postojanju ostaje *isti*, a potpuno je ravnodušan

prema svom *stvarnom* sadržaju — ta suprotnost dotjerana do kraja, nužno je vrhunac, kraj i propast cjelokupnog odnosa "(Marx, Ibid., 213).

Pjesnik Rilke otuđenje bitka od biti čovjeka izražava na pjesnički način:

Govori i priznaj — više nego ikad
otpadaju stvari, koje možeš doživjeti,
jer ono što ih zamjenjuje, samo je posao bez slike.
Posao pod ožiljkom, koji se rado trga
čim ga djelovanje preraste, i omeđuje se drukčije.
Među čekićima ko
jezik među zubima
stoji nam srce i još
izriče stalnu hvalu.

Devinske elegije

Pro-iz-vodnja nije pogubni pantehnicizam, nije slijepo trudjenje oko *stvari* u svijetu, oko roba i vrijednosti, u kojem je cilj ne izvorni, intimni i istinski čovjek, ne njegova punoća i ljudskost, ne njegovo dostojanstvo u kojem je on dostojan sebi, bićima i bitku, — već je to posao za vrijednosti, za *novac*, u kojem *bit* čovjeka nije uzvišna do svoje *istinitosti*, već unižena do *stvari*, koja *skriva* ljudskost, bit, društvenost čovjeka. Marx je, poput Prometeja, ponio tu vijest o otuđenju, o *po-stvarenju* čovjeka, o čovjeku u određenju *robe*, o njegovom *cjelovitom* izobličenju i deformitetu.

Marxova izvorna vijest o otuđenju čovjeka od svoje *biti*, od proizvodne djelatnosti, koja se pojavljuje kao *roba*, kao znamen njegove neslobode i izgubljenosti u stvarima, — postala je živa, istinska po-vijest; postala je intimna, ljudska sila, koja je urasla u z-bivanje *novoga* kao njegova bitna vizija, ali i kao *djelo*. Jer Marxova *izvorna* misaona vijest nije samo čeznutljivo gledanje, promatranje (theoria), nije samo misao koja je otuđena od zbilje, koja nemoćno kruži oko nje a da je ostavlja nepromijenjenu. Ona nije *odijeljena* od djela, kako je to mislila cijela filozofija Novog vijeka; nije samo puka misao, koja se kreće u svojoj imanentnoj sferi i koju ne može preći, ostajući u njenim golim zidovima zatvorena i otuđena. Ona je povijesna vijest, odjelovljenje. Jer: Marxova misao nije samo želja i volja za *djelom*, već je ujedno *djelo* samo.

Marx je u *istinskoj*, zbiljskoj filozofiji, koja je bila izraz istinskog vremena i povijesti, otkrio otuđenje kao otuđenje *proizvodnje* od čovjeka. Jer se čovjeku, koji „radom sebi *prisvaja* prirodu, prisvajanje pojavljuje kao otuđenje, samodjelatnost kao djelatnost za drugoga i kao djelatnost drugoga, život kao *žrtvovanje* života, proizvodnja predmeta kao prisvajanje predmeta od tuđe sile, *tuđeg* čovjeka" (Marx, Ibid.,208). Ali „*Zbiljsko, praktično odnošenje* radnika u proizvodnji i prema proizvodu (kao duševno stanje) pojavljuje se kod neradnika, koji mu je suprostavljen, kao *teorijsko* odnošenje" (Marx, Ibidem).

Čovjek postaje rob stvari, proizvodâ. Ukoliko više proizvodi vrijednosti, utoliko sam postaje bezvredniji, sićušniji, nakazniji, utoliko raste tragični nesrazmjer čovjeka i njegove ekstatičke biti; jer: „ukoliko je civiliziraniji njegov predmet, utoliko barbarskiji postaje radnik, ukoliko je moćniji rad, utoliko nemoćniji postaje radnik, ukoliko je rad bogatiji duhom, utoliko je radnik postao gluplji i rob prirode" (Ibidem, 199). Tako proizvodnja bića iz bitka, koja je *bit* čovjeka,

skriva *čovjeka* čovjeku. Ona je osakaćenje, prerušenje čovjeka u svoju suprotnost, u puku stvar: ona je samouništenje čovjeka.

U proizvodnji, kao *biti* čovjeka, zbilja postaje zbilja *ljudskih* intimnih, bitnih moći, postaje ljudska zbilja, u kojoj se ozbiljuje sam *čovjek*, njegova ljudska *individualnost*. Ili: u proizvodnji zbilja postaje *sam čovjek* (Marx). *Smisao* bitka i bića ide za čovjeka dotle, dokle seže njegova *bitna* moć: pro-izvodnja. A tada i čovjek, zacijelo, zadobiva *svoj* smisao, pa se ne gubi u vlastitim proizvodima, u bićima. Tada se čustvuje kao samosvojno i slobodno biće. Proizvodnja nije otuđenje, osakaćenje čovjeka, već njegova izvorna *istina*, njegov *ljudski smisao*, „koji odgovara cjelokupnom bogatstvu ljudskog i prirodnog bića" (Marx).

U *ljudskoj* zbilji čovjek sebi ne prikraćuje svoju intimnost, ono što ga čini čovjekom, a to je *povijesno* vrijeme u kojem se *povezuje* bit čovjeka sa samim bitkom. Tu čovjek ne oštećuje *sveukupnost z-bivanja*. Tu se ne sakati i ne prikriva *izvor* cjelokupnosti svih bića, — sam *bitak*. Ne potkopava se, ne ruši se ona krhka ali bitna veza između bićâ i bitka, između čovjeka i njegove biti u kojoj se on jedino susreće sa bitkom.

No, zar se ne misli da je intimitet unutrašnje stanje čovjeka, njegovo apsolutno, posve introvertirano i subjektivno čuvstvovanje, njegov utanjeni i nezamjenljivi osjećaj? Zar intimitet nije znamen individualnosti nas samih, naše rođene ličnosti, naših misli i vizija zbilje? Zar uspomene na naša djetinjstva, na neočekivane susretaje, na naše strahove i uzbuđenja, nisu naša i samo naša intimnost? Nedvojbeno. Ali: najpunija individualnost i intimnost postiže se u proizvodnji u smislu *poiesis-praksis*. Ona je izvor svih naših *univerzalnih* odnosa: gledanja i slušanja, osjećanja i mišljenja, percipiranja i htijenja, mržnje i ljubavi. Čovjek se u pro-izvodnji, prisvajajući bića iz bitka, sâm prisvaja. Tu se čovjek ne otuđuje, već *uzvisuje*. Osjetila su postala *ljudska*, najintimnija osjetila.

Jer: osjetila su postala ljudska kako subjektivno, tako i objektivno (Marx), „Oko je postalo *ljudskim* okom, kao što je njegov *predmet* postao društvenim, *ljudskim* predmetom, koji potječe od čovjeka za čovjeka. Stoga su osjetila neposredno u svojoj praksi postala teoretičari. Ona se odnose prema *stvari* zbog stvari same, ali sama stvar je *predmetno ljudsko* odnošenje prema sebi, prema čovjeku i obratno"(Marx, Ibid., 232). Nije li zato intimnost, kao nešto što odlikuje usamljenu, egocentričnu, otuđenu ličnost, *izokrenuta*, krhka i *neistinska* intimnost? Nije li intimnost, kao *isključivo* „subjektivni" doživljaj, kao puki akt imanencije čovjeka, osiromašenje i *otuđenje* čovjeka od svoje *biti*, od svoje *istinske* intimnosti? Nije li taj tragični dualizam i nesrazmjer došao do vrhunca i skončanja u filozofiji egzistencije, koja čovjeka sve više odvaja od njegove *biti*, usamljuje ga i uznosi u sve „čistije" i „samosvojnije" sfere, utvrđujui ga u realnosti irealnog? — Nedvojbeno.

U intimnosti egocentričnog i samo na sebe ograničenog čovjeka *skriva* se *istinska* intimnost čovjeka *kao čovjeka*. Ona izražava subjektivizam otuđenog novovjekovnog svijeta. Otuda je u toj izopačenoj, privatnoj intimnosti, čovjek *najdalje* od svoje zavičajne intimnosti. No i ta *privatna* intimnost samo je nužni odraz *privatnog vlasništva* kao drugog izraza za *otuđenu* proizvodnju, koja čovjeku uskraćuje ono *bitno*, ljudsko. Jer: „*otuđenje* radnika u njegovu proizvodju znači ne samo da njegov *rad* postaje *predmet*, *vanjska* egzistencija, nego da *rad* egzistira *izvan gjega*, nezavisno, tuđe i postaje njemu nasuprot samostalna sila, da mu se život koji je *dao* predmetu, suprostavlja neprijateljski i *strano*". (Marx, Ibid., 198)

Tako se proizvodnja bićâ iz bitka, kao *bitna intimnost* čovjeka, otuđuje od *same sebe*, a time i od čovjeka. Bića se osamostaljuju i prerastaju čovjeka: nisu više bića, koja afirmiraju i ozbiljuju njegovu *individualnost* i intimnost. Tada je nastala provalija u samome čovjeku, u povijesnom svijetu. Čovjek živi na razmeđu između dviju provalija: provalije jednostrane, *otuđene* individualnosti života i provalije otuđene *ljudskosti*, društvensoti života. A individuum je bitno, *društveno* biće. U otuđenom novovjekom svijetu „društvo" se osamostalilo u obliku države, izdvojilo se kao nešto *različito* i suprotno individuumu, i zbog toga on pati, strahuje, povlači se u svoj zgoljeni, otuđeni intimitet i dostojanstvo, u subjektivne vrijednosti. A i jedan i drugi svijet izgrađen je i ispleten od vlastitog razvoja čovjeka, od njegove *biti*, koja se pocijepala u samoj sebi, i tako se sama sebi u dva nespojiva i otuđena svijeta suprostavila.

I čovjek zbog te provalije u njemu samome postaje tragična ličnost. Individuum i društvo, kao nešto neraskidivo i intimno povezano, odvojili su se jedan od drugoga, pa su u samima sebi zgoljeni, istanjeni i izobličeni. Tragedija je u tome, što „individualni i generički (rodni, bitni — op. A. Š.) čovjekov život nisu *različiti*, koliko god je — i to nužno — način postojanja individualnog života više *poseban* ili više *općenit* način generičkog života, ili, generički život više *poseban* ili *općenit* individualni život" (Marx, Ibig., 230).

Ta dva suprostavljena svijeta hvataju se u koštac, ostajući uvijek obumjmljeni u samrtničkom zagrljaju. Mijenjaju se pobjede i porazi ,ali *čovječnost* čovjeka otaje zatrpana i raskomadana, i u filozofiji K. Jaspersa izražena je kao *šutnja* bitka. Dakako, ta se suprotnost ne može ukinuti, prevladati ,tako da se uzvisi i hipostazira jedna krajnost, koja bi potirala drugu. U tom slučaju samo bi se *otuđenje* još više produbilo, i tako bismo dobili mnogovrsne oblike individualizma ili totalitarizma. A svi *nište* bit, povijest kao izvornu intimnost čovjeka. Svi izražavaju *otuđenost* čovjeka od *čovječnosti*, od sebe kao društvenog individuuma, koji je *istinski* čovjekov život.

4. Povijest kao izvorna intimnost čovjeka — i fysis

Intimnost, istina, bit čovjeka, nije dakle samo individualno-psihološka situacija, nije samo fenomen puke svijesti i vrednovanja, nije samo ni kulturno-historijski fenomen, ili pak samo meta-fizički fenomen. Zacijelo, bit čovjeka nije ni usko antropološki fenomen, jer ona nije subjektivna postavka, kreacija, nije CREATIO EX NIHILO, već proizvodnja bića iz *bitka*, iz prirode kao FYSIS. A čovjek pro-*izvodi* bića na taj način, što ih *mijenja*, što ih *oljuđuje*, i uvrštava tako promijenjene u *povijesni svijet*. Utoliko je *svjetska povijest* bitno *čovjekovo djelo*, „. . . nastajanje prirode za čovjeka" (Marx).

Bit i najintimnija intimnost čovjeka jeste pro-izvodnja u *izvornom* smislu, u kojoj čovjek prisvaja svoj bitak na *svestran*, totalan način (Marx). U biti čovjeka *otkriva* se ne samo njegova bit, već i *bit* onoga, po čemu i čovjek i sva bića postoje, — sâm bitak, pri-roda kao FYSIS, kao fieri: z-bivanje. Zato bit čovjeka nije samo antropološki fenomen, jer on *skriva* bitak kao FYSIS, kao pro-iz-laženje, kao samo-z-bivanje, kao *materiju* koja je „mater" svih svojih oblika, bića.

Nije čovjek svoj CREATOR, jer on ne „stvara" po svojoj „volji", po svojoj „slobodnoj odluci" bićâ iz *ništa*, već ih pro-izvodi iz *bitka* dajući im *bitak*

unutar svog povijesnog svijeta. Jedno od bitnih pitanja Marxove filozofije jeste, što *znači* pri-roda. Kada se i kako otkriva pri-roda? Je li pri-roda samo cjelina, skup bićâ, stvari, ili je ona samo organsko i anorgansko zbivanje, kako to misle kemija, fizika i biologija? Je li priroda samo nešto suprotno *povijesti?* Ili je pak pri-roda kao FYSIS, kao *samo*-pro-iz-laženje, kao materija, ono što je *izvor* svih ovih *razlika*, što ih *omogućuje i nadilazi?*

Grci su naslutili i na jedan način mislili prirodu kao *izvor* svih bića, pa i čovjeka, kao samo-nastajanje. Priroda je i nebo i zemlja, isto tako kamen kao i biljka, isto tako životinja kao i čovjek. Moderna fizika i kemija misle pri-rodu kao „neživu prirodu", kao atome i elektrone. I zato se u vremenu Novoga vijeka Fysis misli kao nešto „fizičko", koje je suprostavljeno „psihičkom", o-duševljenom. Tako se pri-roda kao fysis prikrila i suzila u jednu svoju *razliku*, koju ona *omogućuje* i nadilazi. Sudba prirode jeste, da se *prikriva*. Heraklit to i izriče: Pri-roda voli da se prikriva (fysis kriptesthei filei).

Pa ipak, što znači pri-roda kao *fysis?* Ona je *otac* svemu što postoji, svih bića. Ona je *izvor*, ono što *omogućuje* da postojeće jest ili nije, da biće jest biće a ne nebiće. Pri-roda kao fysis je *bit* (bitak) svih *bića*. Ona je i svaka stvar: zemlja, more, nebo, brežuljci, kamenje, rijeke, šume. Njena se *bića* šire, poput lepeze, svuda uokrug, kao: drvo i cvijet, nebeski svod, po kojem prelijeću ptice; kao trava koja upija u sebe svijetlo i mrak, kao voda koja nosi u sebi svoju nemirnu dubinu i prozračnosti, kao zrak, kao život koji je utkan u sve postojeće. Ona je mjesec i sunce, kao i svaka druga planeta. Priroda kao fysis *rađa* sve, svako biće, te je ona *bitak* bićâ.

Svako biće nosi svoj *izvorni*, neponovljivi i nezamjenljivi život od pri-rode kao bitka, kao pod-rijetla, kao materije. Utoliko je i insekt biće, i čovjek. Ali: biće je i Sofoklova, Antigona', i Rafaelova, Bogorodica sv. Siksta' sa likovima koji počivaju na oblacima, pa su ipak realni; to je i Cézannova mrtva priroda, koja interpretira zbilju time što je nadilazi, koja zbilji utiskuje svoje senzacije i čuvstva (On veli: „Snažno osjećanje prirode — a ono je zacijelo u meni vrlo živo — nužna je osnova svake umjetničke koncepcije i na njoj počiva veličina i ljepota budućeg djela .— Slikar se mora potpuno posvetiti studiranju prirode . . . Nikad nismo ni previše skrupulozni, ni previše iskreni, ni previše potčinjeni prirodi").

Čovjek ovladava prirodom *svoje* vizije, kada ovladava samom *pri-rodom* u izvornom smislu. Zato se govori o *prirodnosti* slike, skulpture, drame, muzike jer to je svijet o sebi, koji je djelo same pri-rode kao bitka svih bića. Otuda je Aristotel u horizontu svojeg vremena i mogao govoriti o umjetnosti kao p-odražavanju pri-rode kao fysis, kao samopro-izlaženja. To misli Aristotelova riječ *mimesis*: u umjetnosti se na posredan i nov način iznova pro-iz-vodi priroda. A to je priroda umjetnosti. Ništa prirodno, bitno, bilo to drvo ili slika, na primjer Van Goghove, Cipele', Bachove fuge, Rilkeove, Devinske elegije', ne može *biti*, a da nije izraslo iz pri-rode kao *biti* svega *rođenog*, svih bića.

Prirodnost svih bića potječe iz prirode kao bitka. Zato ni jedno djelo čovjeka nije puka konstatacija, subjektivna postavka ne samo kad se radi o optičkim ili akustičnim senzacijama, koje su mogle potaknuti umjetnika, uzbuditi ga, već i kada se napusti taj zamjetljivi trag prirode. Nitko — čak i kada se prepušta slikama fantazije i intuicije — ne može pobjeći prirodi kao *biti* svega postojećeg, kao *izviranju* i *uviranju* svih bića. Utoliko je priroda *bitak* po kojemu sve i svako biće

jeste ili nije. To, dakako, ne znači da je čovjek zarobljen u prirodi, već da je *slobodan*: slobodan od stvari, od bića — za *bitak*.

Sve što postoji integlralni je i neraskidivi dio prirode kao samo-pro-izlaženja. Sve nalazi svoj put i cilj u pri-rodi: i trake sunca na uzbibanoj travi kao i živuće slike imaginacije, koja je odijeljena od svakog *izgleda*, od svake *pojave* prirode kao *biti* svega, svih pojava. Jer i tu se javlja priroda u svojem *izvoru*. U njoj su sva bića *sjedinjena* u onome, što omogućuje svako biće, što ga *čini* naročitim, neponovljivim. Otuda priroda je *izvor* i sebe kao anorganske i organske opstojnosti — i čovjeka. Sve živi u svojoj *posebnosti* u o-svijetljenju prirode. Ona daje *svijetu* svijetlost, njegovu individualnu mjeru, život, prirodnost. Ona je izvor *jedinstva* i *razlike* svih bića u svijetu.

Zato pro-iz-voditi ne znači ropski imitirati prirodu. Tada zapravo i ne imitiramo ropski *pri-rodu*, već njena *bića*. Pro-iz-voditi znači biti u *suglasju* sa onim, što *rađa* sve *rođeno*, sve još postojeće. To znači *biti*, istinski postojati. To znači biti u *suglašju* sa prirodom kao fysis, u kojoj je sve individualizirano u *biti*, u *jedinstvu*. I samo u svojoj *biti* čovjek je u *prirodnosti* prirode, u njenoj svjetlosti a ne sjeni. U proizvodnji bića iz prirode kao bitka harmonija se sama otkriva kao smisao čovjeka i svih bićâ. Tako i jedna Cézannova slika kao i Beethovenova Deveta simfonija jesu priroda same *prirode*: svijet za sebe, ali koji izvorno pripada beskonačnome i univerzalnom *izvoru*, iz kojeg sve izvire *izvorno*, novo.

Priroda nije samo cjelina bićâ, nije skup *gotovih*, dovršenih oblika, nije fizikalno i organsko postojanje, nije nešto prezreno i vulgarno, lišeno smisla i vrijednosti — kako je to mislio čovjek Srednjeg vijeka, pa i kasnije. Priroda nije samo, na primjer, jabuka kao plod, već je ona i slika jabuke, u kojoj ona dobiva svoj *bitak* unutar povijesnog svijeta, svoju sublimnost i uzvišenost, *smisao*. Jer priroda, kao slika jabuke, nije samo pretekst da se oblikuju linije, boje, pikturalni život jedne senzacije, nije ona samo ropska, mehanička re-produkcija. Priroda, na primjer, slika jabuke, nešto je bitno *više* i *dublje*.

Pri-roda kao fysis nije nešto *suprotno* čovjeku, jer je i sam čovjek biće prirode. Tako i ona slika jabuke jeste biće prirode, koju čovjek u svojoj biti, u pro-iz-vodnji, dohvaća. Ona više nije puka imitacija vulgarne prirode, već je samo *novo* biće prirode, koje se uvrštava u *povijesni* svijet. Jer ta slika jabuke postaje *priroda* čovjeka, postaje način njenog *istinskog* postojanja i života. I tako slika jednog voća, na primjer, dobiva dramatski smisao i veličinu, ne prestajući biti *prirodna*. Utoliko je *povijest* „prava *prirodna* povijest čovjeka" (Marx).

Povijest postaje *priroda* čovjeka. Duboki je značaj Marxovih riječi: „Time što su *bitnost* čovjeka i prirode, time što su čovjek za *čovjeka* kao postojanje *prirode*, a *priroda* za čovjeka kao postojanje *čovjeka*, postali praktični, čulni, očigledni, postalo je praktični nemoguće pitanje o *tuđem* biću, o biću nad prirodom i čovjekom — pitanje, koje uključuje priznanje *nebitnosti* prirode i čovjeka (podvukao A. Š.)". (Marx, Ibid., 237). To nije uvidio ni Feurebach, koji je odnos čovjeka prema prirodi kao *cjelini bića*, odvojio od *povijesti*, a time je omogućio *suprotnost* prirode i povijesti (Marx).

Priroda i čovjek nisu *odijeljene* sfere, jer čovjek uvijek ima pred sobom *povijesnu* prirodu i *prirodnu* povijest. Naime, i ono što se usko naziva prirodom, kao nešto suprostavljeno povijesti, djelo je čovjeka i povijesti: „Uostalom ova priroda koja *prethodi* ljudskoj povijesti, nije priroda u kojoj živi Feuerbach, to je priroda

koja danas nigdje više ne postoji, izuzevši možda na australskim koraljnim ostrvima novijeg porijekla, dakle ne postoji ni za Feuerbacha" (Marx, Njemačka ideologija). Feuerbach pri-rodu u *izvornom* smislu ne misli kao *povijest*, kao *ljudsku* prirodu kao ono što čovjek u svojoj *biti* odjelovljuje.

Čovjek je *jedino* biće, koje u pro-iz-vodnji, kao svojoj biti i najdubljoj intimnosti, u povijesti, odjelovljuje pri-rodu kao fysis, kao pod-rijetlo, kao po-rod po kojemu čovjek i sve postoji. Samo se on *odnosi* prema pri-rodi kao *biti* svega što postoji. Pitanje o biti čovjeka ujedno je pitanje o biti (bitku) svih bića: u pro-izvodnji se *bit* (bitak) bićâ od-nosi u *djelo*, u bit čovjeka. I mi kažemo: bit (bitak) čovjeka jest. Zato Marx kaže da je pro-izvodnja u izvornom smislu zbiljski „povijesni, odnos prirode i stoga odnos prirode nauke prema čovjeku; ako se, stoga, ona shvati kao *egzoteričko* otkriće čovjekovih *bitnih snaga*, onda se može shvatiti *ljudski* bitak prirode ili *prirodni* bitak čovjeka, stoga prirodna nauka gubi apstraktno materijalni, ili štoviše idealističi pravac i postaje osnova *ljudske* nauke, kao što je sada već postala — iako u otuđenom obliku — osnova zbiljskog ljudskog života; *druga* osnova za život, a druga za *nauku*, to je od početka laž. Priroda, koja postaje u ljudskoj povijesti — u aktu nastajanja ljudskog društva — *zbiljska* je čovjekova priorda, stoga je *priroda*, kakva postaje pomoću idnustrije, iako u *otuđenom* obliku, *istinska antropološka priroda*" (235).

Priroda kao fysis, kao samo-izlaženje, kao samo z-bivanje, nije samo zemlja i nebo, drveće i rijeke, nije samo svijet prekriven stvarima i životinjama, biljkama što streme uvis, nije samo tišina pustinje i neba, miris ruža i zemlje, nije samo svijet koji je zgrčen i zaodjeven u oblik ravnodušnosti i okovanosti. Ona nije samo ni oruđe, crkve i palače, što nose bezbrojne ukrase i stilove; nije, dakle, samo ono, što se uvrstilo u povijesni svijet kao: obrađena zemlja, jezero, park, piramida, brodovlje, šume i t. d. Priroda kao fysis je *izvor* svih tih *priroda*, bićâ.

Priroda kao fysis nije jenoznačna sa onim svijetom, što ga mi još danas mislimo pod „prirodom" — kao ne-ljudski svijet. Jer pri-roda je ono, što samo iz sebe raste, izvodi, što je *bit* svih bića. Utoliko u z-bivanje prirode ulazi i slika u kojoj se vidi nebo ili rijeka sa jedrima, sa zrakama sunca, sa maglama. Tu ulazi odjelovljena priroda u djelu Händela, Bacha, Glucka, pa Mozarta i Beethovena. Slika mrtvog kamenja o-življuje prirodu, uznosi je u povijesnu prirodu, koja je *istinska* priroda čovjeka. Priroda postaje *čovjekom*, veza sa čovjekom, postojanje čovjeka za čovjeka. Tako u proizvodnji, a to je zacijelo i umjetnost, pro-izvodeći *bića* iz prirode kao fysis, čovjek proizvodi *čovjeka*: sama sebe, svoju ljudskost, dakle i drugog čovjeka.

Jer biće ili pred-met, „koji je neposredna manifestacija njegove (čovjekove -op. A. Š.) individualnisti, jeste istovremeno njegovo vlastito postojanje za *drugog* čovjeka, postojanje tog drugog čovjeka i njegovo postojanje za objekt" (Marx Ibid., 229). Otuda je odjelovljenje pri-rode, kao *biti* svega što postoji, ujedno najintimniji *društveni* i *individualni* patos. U *biti* čovjeka pri-roda kao fysis postaje *povijesna* priroda. Zato priroda kao *bit* (bitak), po kojoj i čovjek i sva bića postoje, nije nešto „fizičko", koje je suprostavljeno „psihičkom", povijesti. Pitanje o *prirodi* (grčki: peri fyseos) misli *bit* (bitak) svih bićâ.

To se pitanje ne pita u transcendentalnoj sferi, koja se otuđila od prirode kao fysis, koja se okovala u kameni oklop čiste misli u njenoj apsolutnoj samosvojnosti i samobitku. U transcendentalnoj sferi pita se o bitku kao o transcen-

dentalnom residuumu, koji je omogućen putem fenomenološke redukcije svega „prirodnog", svih bića prirode, to jest: cijeline svijeta, svih stvari, biljaka i životinja, ljudi, koji doduše i dalje postoje kao nešto *nebitno* za samo transcendentalno pitanje. Zato Ed. Husserl tvrdi: „Fenomenologija ne isključuje svijet, da bi se od njega okrenula i prišla nekoj drugij filozofijskoj tematici, nego se ona kao filozofija nalazi u pitanju što je svijet; da bi krajnje spoznala svijet ona isključuje vjerovanje u sijet kao univerzalnu apercepciju svijeta" (Ideen zu einer reinen Phanomenologie, 1. Aufl., 1913, 59).

U transcendentalnom pitanju pita se za bitak, koji je nužno vezan za *otuđenu* svijest, jer se tek u njoj konstituira smisao svijeta, izvorno i bitno. Mi znamo za bitak samo preko transcendentalne *svijesti*, u kojoj se intencionalni objekt pojavljuje kao nešto što bitno pripada istom toku svijesti. Bitak se otkriva samo u imanentnoj sferi svijesti. Zato je, prema Husserlu, transcendentalna svijest *izvor* svih bića: jer nikada ne znamo i ne ćemo nikada znati za svijet, koji nam nije dat preko naše svijesti, transcendentalnog iskustva. I zato možemo pitati: Nije li trans cendentalna filozofija izraz građanskog čovjeka, koji se hoće da povuče u svoj *privatni* sve-svjetski relativizam, i da se učini neovisnim od slučajnog, psihološkog i „prirodnog" determinizma? Nije li to filozofija imanencije, subjektiviteta, u kojoj se tek konstituira pri-roda kao *bit* svih bića?

Priroda kao *fysis* nije, dakle, *mrtva* priroda ili samo *organska* priroda. Nije ona ni nešto suprostavljeno povijesti. Priroda kao *fysis* postoji za čovjeka samo u njegovoj biti, u pro-iz-vodnji. Zato Marx i misli da „*priroda* (kao cjelina bića — A. Š.), apstraktno uzevši, za sebe, fiksirana u *odvajanju* od čovjeka, nije za čovjeka *ništa*" (Marx, Ibid., 279). U proizvodnji priroda kao fysis postaje *povijest*, postaje *bit* čovjeka, *osnova* njegovog vlastitog *ljudskog* postojanja (Marx). Jer: „tek pomoću predmetno razvijenog bogatstva ljudskog bića djelomično se tek, izgrađuju, a djelomično tek proizvode: bogatstvo subjektivne *ljudske* osjetilnosti, muzikalno uho, oko za ljepotu oblika, ukratko, osjetila sposobna za *ljudske* užitke, osjetila, koja se potvrđuju kao *ljudske* bitne snage. Jer ne samo pet osjetila, nego i takozvana duhovna osjetila, praktična osjetila (volja, ljubav i t. d.), jednom riječi *ljudsko* osjetilo, ljudskost osjetila, postaje tek pomoću postojanja *njegova* predemta, pomoću *očovječene* prirode. *Stvaranje* pet osjetila jest posao cjelokupne dosadašnje svjetske povijesti" (Marx), Ibid., 273).

B

PROIZVODNJA BIĆA IZ BITKA KAO ZAVIČAJNO ZBIVANJE ČOVJEKA

U *očovječeniu* pri-rode, u pro-izvodnji, koja je u biti *poiesis-praksis*, uzdižemo se mi iz bićâ, iz pri-*rođenog*, u pri-rodu kao fysis, kao *rod*, kao *bit* (bitak) kao ono po kojemu i čovjek i sva druga bića postoje. Priroda kao fysis ne otkriva svoj *smisao*, svoju *prirodnost*, ako je odvojena i *otuđena* od biti čovjeka, od pro-iz-vodnje, od povijesti. Jer samo u *izvornoj* proizvodnji bića iz prirode kao biti, roda svega, čovjek bivstvuje u *istini*, u o-svijet-ljenosti, u *neotuđenosti*, u *slobodi*. Samo tu svijest i zbilja nisu *otuđeni*. Tu je je svijest *svijesni bitak* (Marx), a „bitak (Sein) ljudi jest njihov zbiljski životni proces" (Marx).

1. Istina bitka i istina bića

Samo u izvornoj proizvodnji bićâ iz bitka *misliti* znači ujedno i *biti*, bivstvovati, znači isturiti nešto na svijetlo svijeta. Misliti znači ne samo puko znanje ili transcendentni akt koji „objekt ostavlja *nepromijenjenim*" (N. Hartmann), već znači stajanje u *blizini izvora* svih bića, koja zato i mogu postati pred-met *znanosti*. Jer tek kod spoznavanja *bića*, koji pret-postavljaju svoj *bitak* — koji nikada nije i ne može biti iscrpljen bićima, jer ih samo on *omogućuje*, pa im tako prethodi i ujedno nadilazi ih — *misao* je nešto pasivno, kontemplativno, spoznavanje koje *ne mijenja* svoj pred-met. *Istina bića* ostavlja biće netaknutim.

U sferi istine *bića* spoznaja se odvija kao djelatnost *subjekta*, koji je usmjeren prema *objektu*. „Spoznaja je — to je tu temeljno — akt, koji svijest prestupa. Subjekt stoji nasuprot predmetu, koji se prikazuje kao prostran, empirijski, stvaran. Spoznaja nije ništa drugo, do veza, relacija između *subjekta* i *objekta*. Svijest i objekt tek zajedno čine čitav realni svijet. Pođe li se od svijesti i od smjera njene intencije prema objektu, — to čini temeljni fenomen —, onda je pritom baš to karakteristično, da svijest na svojoj granici biva prestupljena. Stoga je spoznaja „transcendentni akt" . . . Ne prestupaju pak predmeti neku granicu, već akti" (N. Hartman, Einführung in die Philosophie, 3. Aufl. Osnobrück 1954, 68).

Razlika subjekta i objekta ostaje nepromostiva. Zašto? Zato jer *objekt* spoznaje ostaje uvijek s one strane *subjekta*. Naime: subjekt ostaje u svojoj sferi i nikada ne može postati isto što i objekt, jer bi time ukinuo sebe, pa se ne bi mogao odonsiti prema subjektu. Istina, koja se tu otkriva, jeste istina *bića*, a ne *istina* onoga, što *omogućuje* sva bića, sve pred-mete *znanosti*; nije *istina* pri-rode kao fysis, kao *biti* (bitka) svega što postoji. Istina u toj sferi nije otkrivanje *istine* onoga, što je *izvor svega*, subjektivnog i objektivnog, *sve* istine, sve pred-metnosti. Otuda i znanosti i moral i pravo i religija ne izlaze iz okvira samih *bića*, pa zato *pretpostavljaju* ono, što *omogućuje* biće kao biće (grčki: on he on; latinski: ens qua ens).

Misao o *bićima* ne pita se za ono, što omogućuje bića. Ona se ne pita za *bitak* bićâ (esse entium), po kojemu u *biti* čovjeka bića nastupaju, unutar kojih znanosti i moral i pravo i religija nalaze svoje pred-mete, „objekte", koji postoje prije svake spoznaje i nezavisno o njoj, i koji su *ravnodušni* prema subjektu. Kod mišljenja o *bićima* svijest je, kao čisto imanentna sfera, zatvorena u sebe, te bivsvuje za sebe, kao što i objekt bivstvuje nezavisno i *ravnodušno* od svakog mišljenja *subjekta*. Ukoliko se misli *biće*, ono uvijek ostaje „netaknuto", nepromijenjeno. Misao ostaje uvijek nešto *drugo* od bića, od pred-meta.

No, to odvajanje subjektivnosti i objektivnosti *pretpostavlja* bitni, *izvorni* odnos čovjeka prema onome, što omogućuje i sve objektivno i sve subjektivno: prema *bitku*. A samo u biti čovjeka, u pro-iz-vodnji bićâ iz bitka, susrećemo mi bitak u *njegovoj istini*, u njegovom *bitnom mišljenju*. Zato je Marx inaugurirao *izvornu* misao *bitka*, jer misao nije samo puka misao, koja je nemoćna i *nezbiljska*, koja je *otuđena* od same *zbilje*, i koja je zato osuđena na puko i čeznutljivo *gledanje* (theoriju). Mišljenje *bitka* nije samo puka želja i *volja za djelom*, već je *djelo sâmo*. Utoliko bi posjedovanje *svijesti* bitka značilo ujedno i *zbiljsko* posjedovanje bitka.

Jer: svijest nije ništa drugo, nego *svijesni bitak*. *Bit* misli jest *misao biti* svih bića. Ona se z-biva u samoj *biti* čovjeka, po kojoj se *bit* (bitak) svega što jest odjelovljuje u bićima povijesnog svijeta. Tu misao nije samo puko spoznavanje, nije samo *promatranje*, koje onda traži *dopunu* u drugim pristupima bićima, koji bića

ne ostavljaju „netaknutim", „nepromijenjenim" — u praksi u *uskom* i ograničenom smislu, koja je dakle nešto *drugo* i *suprotno* od teorije kao čeznutljivog gledanja i promatranja.

Zato je Karl Marx i prebacio Feuerbachu da se „drži teorije i ne razmatra ljude u datoj društvenoj vezi, pod postojećim životnim uvjetima, koji su ih učinili onim što *jesu*"; jer Feuerbach „nikada ne dolazi do toga, da osjetilni svijet shvati kao cjelokupnu, živu, osjetilnu *djelatnost* individiuuma, koji ga sačinjavaju, i stoga je primoran, kada na pr. umjesto zdravih ljudi vidi gomilu skrofuloznih, izrađenih i sušičavih bijednika, da pribjegava „višem opažanju" i „ideelnom izjednačenju u rodu", dakle pada u idealizam upravo tamo, gdje komunistički materijalist vidi nužnost i ujedno uvjet za *preobražaj* kako industrije, tako i društvenog poretka". (Marx, Ibid., 312).

Naime: po *biti* čovjeka bićâ se odjelovljuju u *povijesnom* svijetu, pa tako i „čiste" znanosti i moral i pravo i religija samo *unutar* bjega nalaze svoje predmete, svoje objekte. Jer: čak su i najjednostavniji pred-meti—kao domaće životinje, biljke, šume, vrtovi, njive, i t. d. — bića koja je čovjek po svojoj *biti*, kao praksom u izvornom smislu, iz *bitka* pro-izveo u *povijesni* svijet. Dakle, nijedan pred-met, biće, nije dato od vječnosti, nego je djelo *povijesti*. Tako je i trešnja, „kao i gotovo sve voćke, kao što je poznato, presađena u našu zonu tek prije nekoliko stoljeća zahvaljujući *trgovini*, tako da je ovoj Feuerbachovoj „osjetilnoj izvjesnosti" data tek pomoću akcije jednog određenog društva u određeno vrijeme" (Marx, Ibid., 310).

Filozofija, koja je *otuđena* od pro-izvodnje bića iz bitka, od *biti* čovjeka po kojoj se *bit svega* odjelovljuje u bićima povijesnog svijeta, otuđena je od svoje *vlastite biti*. Zato ona ostaje nešto krhko, *nezbiljsko* i nemoćno, nešto „subjektivno", „teorijsko". Filozofija je *izgubila* ono, po čemu bivstvuje. Ona se otuđila od svoje *biti*, od onoga po kojem se mi sami *zbivamo* i dolazimo do *nas samih* u našoj ekstatičnoj biti. Otuda se ona nalazi u magli, u uzaludnom i neuslišanom nastojanju, *težnji* da premosti podvojenost čovjeka i njegove *biti*, i da je prevlada u sferi *otuđenja* svijesti i bića i bitka.

To znači: filozofija je nemoćna, subjektivna, mislena *težnja*, ljubav (filia) za onim, što je *njoj* otuđeno, što njoj uvijek izmiče, jer ga traži u pukoj, *otuđenoj* svijesti. Utoliko je ona puka filozofija, kojoj je sve *ljudsko* kao ono bitno, u kojem se odjelovljuje *bit* svega, otuđeno. Prisvajanje ljudskih *bitnih* snaga filozofija misli kao prisvajanje, *pro-izvodnju*, „koja se odvija u *svijesti*, u *čistom mišljenju*, t. j. u *apstrakciji*, prisvajanje tih predmeta kao *misli* i *kretanja misli*" (Marx, 265). I ukoliko filozofija uspijeva kao *puka* filozofija, utoliko je ona više znak otuđenosti čovjeka svojoj *biti*; a time ona iskazuje *duh* kao *istinsku* čovjekovu *bit*, kao izvornu proizvodnju. Naime: i *istinsko*, ljudsko prisvajanje pojavljuje se *pukoj* filozofiji kao ne-istinsko, kao *otuđenje*, a otuđenje kao *istinsko*, bitno prisvajanje.

Zato mislimo: da je filozofija kao *težnja k biti* najudaljenija od pro-izvodnje bića *iz bitka*, od *izvora* svega *povijesnog svijeta*. Ona je najodjeljenija od *biti* čovjeka koja otkriva *ono* po čemu *jesu* bića, a ne nebića. Filozofija kao nezbiljska i nemoćna čežnja, *ljubav*, filia za *biti* čovjeka u kojoj se *odjelovljuje bit* (bitak) svega što postoji, — nije u harmoniji sa *odnosom* biti čovjeka prema *biti svega*. Ona je samo nemoćno i nezbiljsko gledanje (theoria), *težnja k biti*, a nije u suglasju s onim, što pro-izvodi sva bića iz prirode kao biti svega u *povijesni* svijet, što o-svijet-ljava i omogućava da bića znanosti i morala, i prava, i religije, i tehnike nastupe u svojem bitku (fysis).

Zašto je filozofija bila *težnja*, filia k *biti* čovjeka, po kojoj se odjelovljuje *bit svega* u povijesni svijet? Zašto je ona morala biti *theoria?* Zato jer je *otuđenje* čovjeka svojoj biti, a time bitku i bićima, mislila kao *istinsko*, ne-otuđeno prisvajanje. Ona je otuđenje čovjeka svojoj *biti* — po kojoj se sabire i odjelovljuje bitak (fysis) u bićima — mislila kao svoj *zavičaj*. Zato filozofija, kao *težnja* k biti čovjeka, ostaje uvijek kod *bića kao bića* (on he on). To izriče i sam Aristotel: „Ono prema čemu je filozofija na putu, već dugo vremena, sada i uvijek, a da ga nikada ne nađe, jest: što je to *biće* (on)?. . ." (Met. Z. I., 1028 b2).

Nijedna filozofija do Marxa nije dospjela u svoju *bit*, u ono što je *izvor*, *svijetlo* svijeta: znanstvenih, moralnih, pravnih, religioznih i umjetničkih bića. Jer: tek tu filozofija se *obraća* (revolucionira) *istinskom*, izvornom zbivanju koje je jedini *bitni* put do *nas samih*, do naše *ljudskosti*, do onoga po čemu jesmo *ljudi* a ne stvari. Utoliko sa Marxom filozofija prestaje biti samo *apstraktno pitanje*, težnja otuđenog čovjeka da u sferi *otuđene* svijesti, puke misaone čežnje i gledanja (theoria), prevlada svoje *otuđenje* samome sebi, svojoj biti, bićima i bitku. Jer tu se prevladava otuđenje svojoj *biti*, u kojoj se odjelovljuju bića iz bitka, *unutar* otuđenja, unutar podvojenosti čovjeka i njegove biti i *ujedno* onoga što njome odjelovljujemo: bitka.

Pitanje filozofije sa Marxom prestaje biti pitanje čiste misli, gledanja, teorije (u uskom smislu), prestaje biti pitanje nekolikcine „filozofa", Jer: „Filozof uzima sebe — dakle opet apstraktan oblik otuđenja čovjeka — kao *mjerilo* otuđena svijeta. Cjelokupna *povijest otuđenja*, i cjelokupno *ukidanje* otuđenja nije stoga ništa drugo do *povijest proizvodnje* apstraktnog, t. j. apsolutnog mišljenja, logičkog spekulativnog mišljenja. *Otuđenje*, koje je stoga pravi interes te eksteriorizacije i ukidanja te eksteriorizacije jest suprotnost između *po sebi i za sebe*, između *svijesti* i *samosvijesti*, između *subjekta* i *objekta*, t. j. suprotnost apstraktnog mišljenja i osjetilne stvarnosti ili stvarne osjetilnosti unutar same misli" (Marx, Ibid., 264).

Sa Marxom filozofija dospijeva u *bit* čovjeka, a time i u *svoju* bit. Filozofija se ukida kao *puka* filozofija, kao težnja, ljubav (filia) *k biti* čovjeka, i nalazi svoju *izvornu* istinu u *svijesnom bitku* (bewusstes Sein), u istinskom jedinstvu svijesti i bitka. Filozofija se ukida, jer se *ozbiljuje*, jer čuva ono, po čemu sama *jest*, *istinsku* i izvornu *proizvodnju*, po kojoj čovjek jedinstveno *pripada* biti (bitku) svega što jest. Pitajući se za *bit*, za fieri svega što jest, filozofija se pita za *izvor* po kojemu i čovjek i sva druga bića jesu.

Zato filozofija nije više u udaljenosti od *biti* (bitka) bića, već u njegovoj *izvornoj blizini*. Ona nije više *otuđena misao* o bitku, kako to misli filozofija Novog vijeka, nije samo misao o *biću kao biću* (Aristotel), koje se određuje kao „duh", „osjetilnost", „život", „volja za moć", „transcendentalno iskustvo" i t. d. Filozofija prestaje biti apstraktno pitanje i postaje *ljudsko*, *povijesno* pitanje, u kojem se *izvorno* prisvaja i otkriva *svijet* unutar kojeg tek bivamo tehnička, moralna, religijska, pravna i znanstvena bića.

Marxova kritika Hegelove filozofije, koja je bila u sporu, u protivurječnosti sa samom sobom, koja je bila *otuđena* od same sebe, od bića i bitka, koja je velom *bića* (duh) prekrila i prikrila *bitak* kako se on odjelovljuje u *izvornoj* proizvodnji čovjeka, — bila je bitna, *povijesna* kritika. Izvornost, povijesnost Marxove kritike ne bi smjela biti zaboravljena i prikrivena, jer njegova *misao* nije puka, čista misao, već *djelo* koje pronosi i odjelovljuje sve *ljudsko*. A kod Hegela: „*Ljudskost* prirode

i ljudskost poviješću proizvedene prirode, ljudskost čovjekovih proizvoda, pokazuje se u tome, da su oni *proizvodi* apstraktnog duha i utoliko, dakle, *duhovni* momenti, *misaona bića*" (Marx, Ibid., 265).

Hegelova filozofija, kao i svaka *otuđena* filozofija, mislila je *bit* čovjeka u obliku *otuđenja*: kao čistu misao, kao *theoriu*. U suglasju s tim proizvodnja se misli kao *apstraktno duhovna* proizvodnja. A *ljudskost* se zato misli kao *samosvijest*: „Stoga je svako otuđenje ljudskog bitka *samo otuđenje samosvijesti*. Otuđenje samosvijesti nije *izraz zbiljskog* otuđenja čovjekova bitka, izraz, koji se odražava u znanju i mišljenju. Naprotiv, *zbiljsko* otuđenje, kaoje se realno pojavljuje —jest prema svom *najunutrašnijem* skrivenom bitku — a njega je osvij tlila tek filozofija — samo *pojava* otuđenja zbiljskog čovjekovog bitka, *samosvijesti*" (Marx, Ibid., 267).

Zato svaka filozofija, kao puka težnja (theoria) k biti, k neotuđenom z-bivanju čovjeka, misli *bit* čovjeka kao *svijest* o otuđenom bitku, a ne kao *svijesni bitak*, kao „svijesnu životnu djelatnost" (Marx), kao proiz-vodnju bića iz bitka, koja je *obistinjenje* (Bewahrung) čovjeka kao „svijesnog rodnog bića, t. j. bića, koje se odnosi prema rodu kao prema svojoj vlastitoj *biti*, ili prema sebi kao rodnom biću" (Marx, Oekonomisch — philosophische Manuskripte, 104). No, filozofija, koja *bit* čovjeka svodi na jedno njegovo *biće*, izgubila je ono po čemu *jest* filozofija Tada joj izmiče istina *bitka*, koju ona nadomješta istinom *bića kao bića* (on he on).

2. Filozofija kao izvorno odjelovljenje

Tragedija filozofije kao *težnje k biti* čovjeka, koja je izvorno, neotuđeno i *povijesno* zbivanje, jeste u tome, što nastoji da *prevlada* svoje otuđenje biti, bićima i bitku, ali unutar *otuđenosti*, unutar otuđenog *mišljenja*. Ona teži da *misao* bude neposredno *suprotno* od sebe same, da bude *zbiljnost*, ali da ne prevlada sebe kao *puku* misao (theoriu). No, sa Mavxom čovjek otkriva da u filozofiji, pravu, moralu, religiji, znanosti, „vodi otuđeni život, da vodi u tom *otuđenom* životu kao takvom svoj *istinski* ljudski život" (Marx. ibid., 273). Otuđenje se pojavljuje kao istinsko bivstvovanje, kao *zavičajni* život.

Za *otuđenu* filozofiju *odvojeni* su bića i bitak, čovjek i njegova bit, a to znači *svijest i bitak*. Otuda svijest *teži k biti* čovjeka, koja je *svijesni bitak*, ali ujedno ostaje uvijek *težnja*, puka mislena čežnja i gledanje (theoria), što iskazuje njenu udaljenost od *izvora*, od *svijetla* svijeta unutar kojeg istupaju *znanstvena* bića kao i moralna, pravna, religiozna, umjetnička. Neotuđena, *povijesna* filozofija vodi *nas* do *naše biti*, do ljudskosti. Zato je ona jedan od *mogućih putova* čovjeka do *biti* (fysis) svih bića, do onoga što je *izvan-redno*, što je *izvorno* i neponovljivo.

Tako je *ljudska* filozofija najbliže *našoj* biti, koja je u izvornom odnosu prema biti svega što jest. Ona je na *izvoru* svih *bića* znanosti i morala, prava i religije, tehnike i operativne instrumentalnosti. Filozofija nije više puka transcendencija *k bitnom*, *volja* za *djelom*, već je *djelo sâmo*. Ona nije *više* otuđena od biti čovjeka, po kojoj se *bit* (bitak) svega što jest *odjelovljuje u bićima povijesnog svijeta*.

Jer u pro-izvodnji, kao izvoru *bića* povijesnog svijeta, *odnos* čovjeka prema prirodi kao *cjelini* bića, onoga što jest, postaje neposerdno odnos čovjeka prema *čovjeku*, kao što je odnos čovjeka prema *čovjeku* „neposredno njegov odnos prema *prirodi*". U proizvodnji, kao *izvoru* svih bića povijesnog svijeta, ljudskost je postala čovjeku *priroda*, a priroda je ujedno postala čovjekova *ljudskost*. „Iz karaktera toga

odnosa slijedi, koliko je *čovjek* postao i koliko je sebe shvatio kao *rodno* (generičko) *biće*, kao *čovjeka* . . . U tom se odnosu također pokazuje, koliko je čovjekova *potreba* postala *ljudskom* potrebom, koliko mu je, dakle, *drugi* čovjek kao čovjek postao potrebom, koliko je on u svom *najindividualnijem* postojanju istovremeno i dio zajednice? " (Marx, Ibd., 227).

Naime: sa *povratkom* čovjeka svojem *zavičaju*, svojoj biti, bićima i bitku, sa ukidanjem čovjekovog samo-otuđenja, filozofija prestaje biti *puka* filozofija (theoria) kao nemoćna mislena težnja k *bitik*, *izvoru*. Jer filozofija je kraj izvora, iz kojeg izvire *svijet* (svijetlo) svih bića u povijesnom svijetu. Ona nije zarobljenik izvrnute, otuđenje slike svjetske kupole; nije usnula ispod gustog drveća *bića*, u „sjeni" bitka, koja ga *skriva*. Filozofija je, takoreći, na izvoru po kojemu je sve usklađeno: svako biće ima svoj smisao, i list što treperi na već usahloj grani i samoća nemoćnog i napuštenog svijeta, kakav nalazimo u dramatičnim slikama Van Gogha, koji nam odjelovljuje osamljeni, tragično napušteni, od sebe samoga isključeni i otuđeni svijet.

Marxova misao o pro-izvodnji bića iz bitka, kao o biti čovjeka, po koje se *odjelovljuje* bitak (priroda kao fysis) u bićima povijesnog svijeta, jest ukidanje čovjekovog samootuđenja; i kao *poiesis — praksis* u mislu *odjelovljenja* (grčki: poiein) biti svega što jest pro-izvodnja je *izvorno*, „zbiljsko *prisvajanje čovjekove* biti od čovjeka i za čovjeka (te) jest stoga, potpun, svijestan i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvitka nastali *povratak čovjeka sebi* (podvukao A. Š.), povratak čovjeka kao *društvenog*, t. j. čovječnog čovjeka". (Marx, Ibid., 228).

Proizvodnja, kao *istinsko* z-bivanje prirode, kao puna *ljudskost* prirode, kao *izvorno*, slobodno, univerzalno prisvajanje *biti* čovjeka, kao izvorna *povijest*, — jest prevladavanje *samootuđenja* čovjeka. Ona je *zavičajna istina* čovjeka, tako da čovjek ne dospijeva do svoje *biti* zaobilazno, u sferi *otuđenja*, kroz šumu *bića*: „duha", „volje za moć", „životnog elana" „osjetilne datosti", „aktivizma". Proizvodnja kao *praksis* jest *bit*, izvor svih bića povijesnog svijeta. Ona je *istinsko* suglasje (homologija) čovjeka i njegove biti, čovjeka i prirode kao biti svega što jest, individualnosti i ljudskosti, jer u *izvornoj* proizvodnji čovjek proizvodi i sebe kao *biće*, koje se razlikuje od stvari, oruđa, životinja, drveća, mora i rijeka, neba i kamenja.

Proizvodnja kao povratak čovjeka k sebi, svojoj biti i intimnosti, kao ozbiljenje *prirodnosti* čovjeka i *ljudskosti* prirode, kao generatio aequivoca, kao „očigledan, neoboriv dokaz čovjeka o svom rođenju pomoću samoga sebe . . . " (Marx), jeste *istinsko* suglasje čovjeka i čovjeka, bićâ i bitka. Samo u njoj je čovjek *slobodan* od bićâ — za *bit* svih bića. Ona je *istinska* harmonija slobode i nužnosti. Jer u proizvodnji čovek *odjelovljuje* bitak (fysis) u bićima povijesnog svijeta, pa je tako *pri sebi*, priseban, slobodan. Zato proizvodnja, kao *bit* čovjeka, jeste najpunija ljudskost, izvornost, individualnost i intimnost čovjeka. Ona je *istinska* ljudskost, humanum (homo, čovjek): ne kao moralni izraz, kao nešto subjektivno, koje je krhko i nemoćno.

Proizvoditi znači biti *pri sebi*, a time i pri onome počemu sve *jest*, pri *izvoru*, pri z-bivanju. Ona znači da čovjek nije osamljen, nije apstraktan, nije otuđen od sebe, od ljudi, od bića, od bitka. Tu je njegova individualnost neposredno ljudska, slobodna, najintimnija. Tu je ona ne nemoć, ne nešto subjektivno, ne puka mislena težnja, već *odjelovljenje*, u kojemu se individualnost otkriva ukoliko je ujedno neposredno *ljudskost*. Jer: „ukoliko je čovjek *čovječan*, dakle, ukoliko je i njegov

osjet i t. d. *čovječan*, potvrđivanje predmeta pomoću drugoga, također je njegov vlastiti užitak; . . . tek pomoću posredovanja privatnog vlasništva postaje *ontološki* bitak čovječje strasti kako u svom totalitetu, tako i u svojoj *humanosti*; dakle sama znanost o čovjeku jest proizvod *praktične* čovjekove *samodjelatnosti*" (Marx, Ibid, 255)

U proizvodnji bićâ iz biti (bitka) svega čovjek se o-svijetljuje kao *čovjek*, a njegov odnos prema sebi, prema ljudima, prema bićima, prema bitku, jest intimni, ljudski odnos, pa se može „ljubav zamijeniti samo za ljubav, povjerenje samo za povjerenje i t. d. Ako hoćeš uživati u umjetnosti, moraš biti umjetnički obrazovan čovjek; ako hoćeš vršiti utjecaj na druge ljude, moraš zbiljski biti čovjek, koji djeluje potičući i unapređujući druge ljude. Svaki od tvojih odnosa prema čovjeku — prema prirodi — mora biti jedno *određeno ispoljavanje* tvog *zbiljskog individualnog* života, koji odgovara predmetu tvoje volje" (Marx, Ibid., 259).

Utoliko je proizvodnja bića iz bitka *istinsko* bivstvovanje čovjeka: ozbiljenje koje je ujedno samo-ozbiljenje. U njoj je individualnost postala *ljudska* individualnost. Tu ljudskost nije otuđena od individualnosti kao nešto ljepljivo i masivno, kao nešto bezlično i nenazovljivo. Ljudskost je postala intimnija dimenzja *slobodne* individualnosti: ona pro-izvodi *smisao*, u kojem su *povijesna* bića ono, što ozbiljuje i *očovječuje* čovjeka i njegovu *punu* individualnost. Biće postaje čovjeku *ljudsko* biće, u kojem on sam sebi postaje ljudsko biće, koje se proizvodi iz *bitka* (fysis) od čovjeka *za čovjeka*.

Čovjek nije ne-slobodan, nije *izgubljen* u bićima, u kojima se *odjelovljuje* bitak, ukoliko su ona postala *ljudska* bića, kojima se čovjek *slobodno suprostavlja*. Jer čovjek proizvodi *univerzalno*, to znači *slobodno*: on se odnosi prema *svim* bićima, nadilazeći ih u pristupu k *bitku*. Zacijelo: životinja „proizvodi jednostrano, dok čovjek proizvodi univerzalno; ona proizvodi samo pod vlašću neposredne *fizičke* potrebe, čovjek *istinski* proizvodi tek *oslobođen* od *nje*; ona proizvodi samo *sebe*, dok čovjek re-producira *cijelu prirodu*; njezin proizvod pripada neposredno samo njenom fizičkom tijelu, dok se čovjek, *slobodno suprostavlja* svom *proizvodu*" (Marx, Ibd, 203) (kurziv moj).

Bit čovjeka sabrana je u *izvornoj* proizvodnji, u svijesnoj slobodnoj djelatnosti. No, „otuđeni rad okreće odnos tako, da čovjek upravo zato, jer je *svijesni bitak*, čini svoju životnu djelatnost, svoj *bitak* samo sredstvom svoje *egzistencije*" (Marx). Čovjek *omogućuje* sebe kao *bitno i slobodno* biće u proizvodnji kao izvornom i neotuđenom zbivanju.

Samo u proizvodnji priroda, kao cjelina bića, pojavljuje se kao *čovjekovo* djelo i njegova *zbiljnost* (Marx).

Proizvoditi znači biti u svojoj *biti*, u svojoj istinskoj *ljudskosti*, znači biti — *pri sebi*, pri *djelu* po kojemu se *otvara* svijet (svijetlo), bićâ znanosti i morala, prava i religije. Tu je svijest *svijesni bitak* (bit) čovjeka, a time ujedno svijest *biti* svega što jest, koja se odjelovljuje u *povijesti* kao *svijetlu* svijeta. Proizvoditi, dakle, znači: biti u *istini*, po kojoj jesmo što jesmo, to jest: ona je *bitna istina*, koja omogućuje i *nadilazi* sve naše *načine* proizvodnje — svakodnevno poslovanje, posao oko *bića*, oko stvari u kojem i sam čovjek postaje najviša, misaona stvar, ali ipak *stvar*. *Izvorna* proizvodnja, kao poiesis—praksis, jest *bit* čovjeka, po kojoj on proizvodi sebe kao *biće* kao i sva druga bića povijesnog svijeta (orudja, oružja, predmete znanja, tehnike kao instrumentalne operativnosti).

Svaki posao oko bićâ, posao umjetnika — skulptora, slikara, arhitekte, muzičara, pjesnika, posao učenjaka — fizičara, biologa, matematičara, kemičara i t. d., tehnički i ekonomski posao, politički i moralni posao, psihološki posao, pred-postavlja *izvornu* proizvodnju kao *bit* čovjeka. Utoliko je izvorna proizvodnja *totalitet* čovjekovog ispoljavanja života. Ona je zbiljska čovjekova priroda, jer *čovjeki* nije ništa drugo, nego *čovječna priroda* (Marx): pretvaranje prirode u *čovjeka.* Zato Marx misli: „Prirodna nauka će kasnije isto tako biti nauka o čovjeku, kao što će nauka o čovjeku sebi podrediti prirodnu nauku: to će biti *jedna* nauka" (Marx).

Naime: „*Čovjek* je neposredan predmet prirodne nauke, jer neposredna *čulna priroda* za čovjeka je neposredno čovječja čulnost (identičan izraz), neposredno *drugi* čovjek, koji za njega čulno postoji: jer njegova vlastita čulnost postoji za njega kao ljudska čulnost tek pomoću *drugog* čovjeka. Ali *priroda* je neposredan predmet *nauke o čivjeku*, prvi čovjekov predmet — čovjek — jest priroda, čulnost i posebne ljudske čulne bitne snage, koje svoje predmetno ozbiljenje mogu naći samo u *prirodnim* predmetima, mogu naći svoju samospoznaju samo u nauci o prirodnom bitku uopće. *Jezik*, elemenat samog mišljenja, elemenat životnog ispoljavanj misli, čulne je prirode. *Društvena* zbiljnost prirode i *ljudska* prirodna nauka ili *prirodna nauka o čovjeku*, to su identični izrazi" (Marx, Ekonomsko-filozofski rukopisi).

Proizvodnja kao *poiesis—praksis* (u smislu grčke riječi POIEIN), kao odjelovljenje biti (bitka) svega što jest u bićima povijesnog svijeta, kao *sačinjanje u djelo*, jest *ljudskost* čovjeka, *povijest*, koja nije onostrana i apstraktna sfera u kojoj je sve individualno izgubljeno i raspršeno i otopljeno do groteskne i tragične golote. Proizvodnja kao odjelovljivanje onoga, po čemu *jesu* i čovjek i sva bića, prirode kao *fysis*, jeste ukidanje svega što je neljudsko, što *istinsku*, živu i punu: *ljudsku* individualnost skrućuje, trga, izokreće u suhoparno i ogoljeno postojanje. Ona prevladava svaki odnos čovjeka, u kojem je on slučajan i nebitan, bezobličan i neodređen, u kojem napori čovjeka liče na nespretne i tužne napore kukca, koji je pao na leđa, pa mu je sve uzaludno i promašeno.

Što čovjek jest, nije izvan *vremena* proizvodnje, istinskog z-bivanja njegove biti, po kojoj se jedino izdiže iz bića, iz stvari, koje su ljepljive i koje prikrivaju ono, što ih *omogućuje* — i uzdiže se u ono, što je *bit* (bitak) svega. U proizvodnji čovjek ne postoji kao o-ličena stvar, kao roba među robama, kao kapital, pa ne postoji ni kao tiho polje, šuma i nebo, kao nestalni odbljesci nebeske kupole u smirenom ogledalu vodene površine. Doduše, u *otuđenoj* proizvodnji svodi čovjek svoju ekstatičnu *bit* na puko biće, na golo postojanje, pa ne *istupa* iz puke prisutnosti stvari (realitas rerum) u ono što sva bića *omogućuje.*

Jer u otuđenoj proizvodnji čovjek proizvodi bića, koja otuđuju njegovu *bit*, povijest kao najintimniju intimnost; punoća se otuđila od čovjeka, odljiepila, i savila se u sebe, u nešto masivno i nenazovljivo — i zato čovjek pada u *ništa.* Ono *ljudsko* i intimno napustilo je, ljude, nadvilo se nad njima kao nebo: nametljivo ali nedostižno. U radu čovjek proizvodi *robe*: „on (rad) proizvodi sebe sama i radnika kao *robu*, i to u razmjeru u kojem uopće proizvodi robe. — Ta činjenica izražava samo to: da se predmet, kojeg proizvodi rad, njegov proizvod, suprostavlja njemu kao *tuđe biće*, kao *sila nezavisna* od proizvođača. Proizvod rada jest rad koji je fiksiran u jednom predmetu, koji je opredmećen, to je *opredmećenje* rada. Ozbiljenje rada jest njegovo opredmećenje. Ovo ozbiljenje rada pojavljuje se u nacionalno-ekonomskom stanju kao *onezbiljenje* (Etnwirklichung) radnika, opredmećenje kao

gubitak i ropstvo predmeta, prisvajanje kao *otuđenje* (... als Entfremdung, als Enttäusserung) „ (Marx, Ibid., 198).

U otuđenoj proizvodnji pojava bića znači ogoljenje čovjeka. Čovjek je okrenut licem u lice svojoj *smrti*, neljudskosti, kvrgavoj masi, u kojoj se sve *bitno*, intimno i smisleno, raspršilo i *sakrilo*. Čovjek se u proizvodnji ne afirmira, već negira: u njoj iščezava sve što ljude *čini* ljudima, *ljudskost*, povijest; između čovjeka i njegove *biti*, bića i bitka, zjapi velika provalija i praznina, i čovjek — ukoliko ostaje unutar *otuđene* proizvodnje — živi u svojoj praznini, po volji bićâ, svojih proizvoda, koji postoje nasuprot njemu s krutom i jezivom upornošću. I ukoliko se čovjek u *radu* otuđuje od svojih bićâ, u kojima se *odjelovljuje* pri-roda kao fysis, kao *izvor* i bit svega, utoliko je on otuđen od *bitka*.

Otuđena proizvodnja *skriva* bit čovjeka, a time ujedno skriva i *bit* svega što postoji — prirodu kao fysis. Tu se proizvodnja, kao *bit*, kao ljudskost, kao *povijest*, pojavljuje kao negacija same sebe. Tu je čovjek sa svojim ljudskim intimitetot uvijek u „sjeni", uvijek zatočen u jezivi svijet bićâ, koja je sam proizveo, priljepljen uz njih, neslobodan, rob *bića*. Bića su zarobila *bit*; nemoć je okovala moć; nužnost je stegla i zazidala slobodu; na čovjeka se sručio roj bićâ, i prisilio ga na samopožrtvovanje. Proizvodi su prerasli — i ponijeli svojeg proizvođača, zakopali ga duboko u svoje postojanje, i čovjek je izgubio svoje *lice*, ljudskost kao jedinu svjetlost koja mu daje sjaj *istine*, i on se počinje otkrivati očima neistine, očima koje *otuđuju*.

Čovjek u otuđenoj proizvodnji postaje rob samoga sebe: on se odnosi prema *vlastitoj* djelatnosti kao prema *tuđoj* djelatnosti, „koja mu ne pripada", pa se djelatnost pojavljuje „kao trpljenje, snaga kao nemoć, rađanja kao škopljenje, *vlastita* radnikova fizička i duhovna energija, njegov lični život — jer što je život drugo do *djelatnost* — kao djelatnost upravljena protiv njega samog, od njega nezavisna, koja njemu ne pripada" (Marx, Ibid., 201.)

Ljudi su se pretvorili u *stvari*, a stvari u *ljude*. Ljudi su postali gonjene zvijeri — koje se same gone. Oni su izgubili svoju *bit* u bićima, u poslu oko stvari, i tako tonu u *mrak*, u ništa, u ne-ljudsko: tu svaka stvar: stablo, rijeke, perivoj, para u zraku, zidovi kuća, stolica, stol, nemoćna misao i puka čežnja, sve — poriče i napušta čovjeka, ljude, koji ostaju prazni i suhoparni, *nebitni*. U otuđenoj proizvodnji ljudi su neslobodni: oni su u zbrinjavanju bićâ sami ogoljeni, bez odbrane; bit se otkačila od *bića* i utonula u ništa (nihil). Samo stvari ne dopuštaju da se unize, da se zgaze. A bit čovjeka, ono što mu je *najbliže*, ljušti se kao nešto krhko i nebitno, smrtno i slučajno.

U bićima ljudi su *razbiti* — i sakriveni od samih sebe, od svoje *istine*. Oni su u vlasti stvari, koje im daju izraz. Tako bićâ *skrivaju* ono što ih omogućuje, po čemu jesu *povijesna* bića. Ona otuđuju *povijesnost* povijesti, ljudskost ljudi, koja je po *strani* od sebe same. Otuda osjećaj mučnine i straha, kojima je *izvor* proizvodnja koja je otuđena od ljudi, od bića, od bitka. Zato Rilke tvrdi: „Kad netko, na primjer, umire na nekoj klupi, i svi stoje oko njega i gledaju ga i već je *izvan straha*: tad sam ja posjedovao u sebi njegos strah".

No, ako je čovjek otuđen svojim proizvodima, bićima, svojoj životnoj djelatnosti, svojoj biti i biti svega što jest, tada je čovjek *otuđen od čovjeka*. Tada mu se *suprostavlja* drugi čovjek kao tuđinac, kao pakao. Taj odnos izražava se, prije svega, u klasnom odnosu, „Kad se on, dakle, prema proizvodu svoga rada, prema

svom opredmećenom radu, odnosi kao prema *tuđem*, neprijateljskom, moćnom, od njga nezavisnom predmetu, onda se on prema njemu odnosi tako, da je drugi, njemu tuđ, neprijateljski, moćan, od njega nezavisan čovjek, gospodar tog predmeta. Kad se prema svojoj vlastitoj djelatnosti odnosi kao prema *neslobodnoj* djelatnosti, onda se prema njoj odnosi kao prema djelatnosti koja je u službi, pod vlašću, prisilom i jarmom drugog čovjeka" (Marx, Ibid., 205).

No, svako *samotuđenje* čovjeka od sebe, od izvorne proizvodnje, i od bića i bitka, otkriva i suvremena umjetnost. Ljudi se osjećaju otuđeni od svoje ljudskosti, usamljeni: „Tako sam sjedio i zasigurno sam tako strašno izgledao, da se ništa nije usuđivalo, da me *prizna*. Niti svijetlo, kojemu sam učinio tu uslugu da ga zapalim, ni ono nije htjelo da *zna na mene*. Gorjelo je tako preda se, kao u nekoj praznoj sobi. Posljednja nada bio je tada uvijek prozor. Umišljao sam sebi: ondje, napolju, moglo je još biti *nešto* što pripada *meni*, također i sada, također i u ovom nenadanom siromaštvu umiranja. Ali tek što sam ga pogledao, već sam želio da bude zakrčen, zatvoren, kao *zid*. Jer sada sam znao, da tamo napolju sve prolazi bez udjela, da napolju ničega nema, do *moje samoće*, samoće, koju sam stvorio oko sebe, čija veličina nije bila srazmjerna mojem srcu. Sjetio sam se ljudi, koje sam jednom napustio i nisam shvaćao kako je to moguće: *napustiti* ljude" (Rilke, Zapisi).

Otuđena proizvodnja *skriva* čovjeku njegovu *bitnu*, povijesnu prirodu, i čini je njemu stranim i nesmislenim *bićem*. Tu slobodna i svijesna djelatnost, sâm *proizvodni život*, pojavljuje se kao *sredstvo* za golo, otuđeno individualno postojanje. Sam *život* — a to je proizvodnja, kroz koju se „priroda" (u užem smislu) pojavljuje kao *ljudsko* djelo, kao ljudska zbilja, a bitak ljudi kao *slobodni*, *svijesni bitak* (Bewusst-sein) — nije sam sebi cilj, već se pojavljuje kao *sredstvo* otuđenog individualnog života. U otuđenoj proizvodnji, dakle, otuđuje se *bit*, svijesni bitak ljudi, a to znači rodni kao i individualni život, otuđuje se svijest od bitka, od izvorne proizvodnje kao svoje biti. Jer: svijest nije neka ispred proizvodnje, o sebe oslonjena sfera, kako to misli cijela filozofija do Marxa.

Doduše, postoje *znanosti*, koje se pitaju za zakone, za strukturu, za mogućnosti, granice i vrste *spoznaje*. Te znanosti polaze od *bića* spoznaje („fenomena spoznaje"), na kojeg se nailazi *unutar* drugih *bića* (entiteta, pred-meta). Sve one misle, zacijelo, da je samo *biće spoznaje u životu*, u zbilji, nebitno. Ali se *znanosti* — znanost spoznaje, sociologija spoznaje, psihologija spoznaje, psihopatologja spoznaje, estitika spoznaje — kreću unutar *podvojenosti* bićâ od bitka, a time i svijesti i bitka. Sve one, znanosti, uzimaju *svijest* kao o sebi učvršćenu veličinu, kao nešto *izvan* sâme *izvorne* proizvodnje bićâ iz bitka u *povijesni* svijest.

No, ljudi se ne odnose prema *biti* (bitku) svega što jest, zato što „misle", što „spoznaju", zato što su se isključili iz svoje *biti*. Svijest nije „čista", transcendentalna svijest, nije „apsolutna svijest kao residuum ništenja svijeta" kako to misli, na primjer, građanski filozof, fenomenolog, Ed. Husserl. On tvrdi: „Hoćemo li da izgradimo fenomenologiju kao *čistu deskriptivnu eidetsku znanost imanentnh uobličavanja svijesti* onih zbivanja, koja se mogu shvatiti u toku *svijesti* u okviru fenomenologijskog isključivanja, to ne pripada ovom okviru ništa transcendentno *individualno* i time nijedna od transcendentnih biti čije bi logičko mjesto bilo više u eidetskoj znanosti dotičnih transcendentnih predmetnosti" (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I, 114).

Samo *otuđena svijest* ostavlja *biće* netaknuto, nepromijenjeno: kao djelatnost subjekta ona je usmjerena na *otuđeni* objekt, kojeg ne *mijenja*, već *opisuje* kako se on pojavljuje u otuđenoj, imanentoj sferi svijesti. Zato Husserlu filozofija i jeste *čista deskriptivna znanost*, koja isključuje *sve* što nije u svijetu „transcendentalne čiste svijesti u čistoj intuiciji". B*it* (bitak) jest tek ukoliko je „data" u otuđenoj, „čistoj i transcendentalnoj svijesti". Utoliko je apsolutna svijest apsolutni bitak, kojemu nije potrebna nijedna „stvar" da postoji (Das immnente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolute Sein, dass es prinzipiell nulla „re" indiget ad existendum; ibid., 117).

No, sve *znanosti o čistoj svijesti*, da bi bile, da bi našle svoja *bića*, „predmete", *pretpostavljaju* zbivanje čovjeka u njegovoj *biti*, u njegovom zbiljskom životu: u slobodnoj, *svijesnoj proizvodnji*, a to je *svijesni bitak* ljudi; to je „svijesna životna djelatnost" (Marx), u kojoj ljudi proizvode *bića* iz *bitka*, univerzalno, pa je tek tu bitak u svojoj *istini*, neotuđen, pri-seban. Filozofija Marxa pita se za *svijest* u njenoj *biti* kao *proizvodnji*, po kojoj je jedino bitak odjelovljen u proizvodima, u bićima *povijesnog svijesta*. Ona se pita što je svijest u svojem *izvoru*: kao svijesna djelatnost, kao svijesna bit ljudi, kao život koji proizvodi život (Marxa).

Ljudska filozofija se pita za svijesni bitak (bit) ljudi, koji je ujedno i svijest *biti* (bitka) svega što *jest*. Ona se pita za izvor, a ne za *biće*, koje je omogućeno izvorom, koje je o-svijet-ljeno, pa može da postane tematski okvir *znanosti*, koja *već* pretpostavlja *bitno* zbivanje čovjeka. Zato je svijest izvorno *povijesna* veličina, ne puka historijska i kulturna veličina. Ona je u biti *odjelovljenje* biti (bitka) svega što jest. Ona je povijesni život, iz kojeg izviru bića: oruđa, oružja, životinje, ljudi i t. d. Svijesni bitak ljudi jeste proizvodnja bića iz bitka, jeste *izvornost*, povijesnost ljudi. On, svijesni bitak, jeste ono što *izvodi* bit svega u povijesni svijet *bića*. Utoliko je on *izvor povijesnog svijeta*, neizbježni *odnos*, koji *omogućuje* da priroda (u uskom smislu) postane postojanje, biće *ljudi*, da ljudi za sebe same postanu postojanje, biće *prirode*.

Svijest ne izvire iz same sebe, iz susreta sa svijestima, nego iz susreta, odnosa s onim, što *omogućuje* da ljudi jesu *ljudi*, iz *ljudskosti* ljudi, unutar koje se krećemo ako želimo i hoćemo biti oni koji jesmo. Marx je tu *bit* ljudi *bitno mislio*: kao *povijest*, koja je „pro-izvodnja čovjeka pomoću ljudskog rada . . . bivanje prirode za čovjeka", koja je *izvor* cijelog povijesnog *svijeta*, i „očigledan neoboriv dokaz o nejgovom *rođenju* pomoću samoga sebe, o njegovom *procesu bivanja*" (Marx).

Ukoliko je svijest *otuđena* od svoje *biti*, od proizvodnje, a time i od bića i *bitka*, utoliko ona sve više postaje puka, nezbiljska svijest, *težnja*, ljubav (filia) prema svojoj *biti*, po kojoj otkriva *bit svega*, po kojoj je *odjelovljivanje*, sačinjanje (poiesis u izvornom smislu) bićâ iz biti svega. Svijest o *factumu*, o onome što *već* jest, tu i sada, ne otkriva *fieri*, izviranje, z-bivanje: *bit* (bitka) po kojoj jest *sve* — sam čovek kao i sva bića. Ona se ne pita za *bit* po kojoj *biće* jest ili nije, po kojoj se ono *zbiva* ili *ne zbiva*. Svijest o *biću* ne cilja na *bit* svih *bića* (esse entium), kako se ona *odjelovljuje*, sačinjava, po *biti* čovjeka u povijesnim bićima.

Jer: svijest o biću uvijek *pretpostavlja* izvornost, povijesnost, ljudskost čovjeka: *bit* čovjeka kao „svijesni bitak", kao *istinsku* proizvodnju bićâ iz bitka, kao *obistinjavanje* čovjeka. *Istina bitka* jest *izvor* svih *istina bića*. Otuda bitak nije nešto skončano, neka stvar ili biće *unutar* ostalih stvari ili bića. On je *ono*, što *omogućujući* ujedno *nadilazi* sva *bića*. No: istina *bitka* otkriva se u *biti* čovjeka kao pro-izvodnji

bića iz bitka, u povijesti kao *istinskom životu čovjeka.* Povijest je *svijet* (svijetlo) unutar kojeg se *zbiva* istina *biti* svega što *jest.* U okviru tog *svijeta,* koji je o-svijet-ljen i koji se uvijek *osvijet*-tljava čovjeku u *pro-izvodnji,* u prisvajanju *bića* iz *bitka,* iz pri-rode kao fysis, kao *fieri* svega, — *omogućen* je tek odnos čovjeka kao *bića* prema drugim *bićima*: znanosti, morala, prava, religije (koja se pita za „najviše" biće, theos).

Zato Marx pita, kritikujući *nepovijesni* materijalizam Feurbacha, gdje bi bile prirodne *znanosti* bez *povijesti,* bez proizvodnje bića iz bitka, bez slobodne, „svijesne djelatnosti ljudi", jer one tek proizvodnjom dobivaju „svoju svrhu i svoj materijal". Zacijelo: „Ova djelatnost, ovaj neprekidni čulni rad i stvaranje, ova *proizvodnja,* do takvog je stupnja *osnova* čulnog svijeta, kako on sada postoji, da bi Feurbach zatekao ogromnu promjenu ne samo u prirodnom svijetu (u uskom smislu, A. Š.), nego uskoro ne bi našao ni čitavo čovječanstvo, ni vlastitu mogućnost opažanja, što više, niti svoju vlastitu egzistenciju, kad bi ova *djelatnost* bila prekinuta ma i za jednu godinu" (Marx, Ibid., 211).

3. Izvorno odjelovljenje i puna, slobodna — ljudska individualnost

Individualnost jeste u isto vrijeme *ljudska,* izvorna, bitna individualnost. Sve ono, što se ne *odjelovi u ljudskosti,* nije istinski *individualno.* Isto tako individualno je ono, *kroz* koje se ljudskost *otvara* i bivstvuje.

Ljudskost čovjeka bivstvuje samo na *individualan* način. U proizvodnji bića iz bitka, kao svojoj *ljudskosti,* neponovljiva i nezamjenljiva individualnost se vratila *samoj sebi,* jer se vratila u svoj templum, u ono po čemu ona jest, po čemu *bivstvuje.* Naime: ljudskost, kao bit čovjeka, nije otuđena od individualnosti, već je *sama odjelovljenje individualnosti*; ona je *jedno* koje je *sve.* Ljudskost je, kao HEN PANTA, ono po čemu individualno jest *individualno,* jedno i jedinstveno, nenadoknadivo. *Istinska* ljudskost uvijek je u suglasju (harmonija) sa *istinskom* individualnošću.

Zacijelo, bit čovjeka je *ljudska individualnost.* Ona je univerzalna — kao rascvjetavanje cvijeta. Način *oistinjenja* čovjeka nije *jedan* i posve *isti.* Naprotiv: načini su neizmjerno *različiti,* pa „različiti načini potvrđivanja čine *svojevrsnost* njihova postojanja, njihova života; način, kako predmet postoji za njih (za čovjekove osjete, A. Š.), svojevrstan je način njihova *užitka*" Marx). Svaki *ljudski* odnos jest *individualan.* Otuđenje čovjeka jeste, dakle, otuđenje njegove *istinske* biti — u kojoj je sam sebi otkriven, istinit — , njegove ljudske individualnosti i individualne ljudskosti, koju zamjenjuje maska, *otuđenje,* u kojem čovjek postaje sebi *tuđ.*

U građanskom društvu otuđena proizvodnja *skriva* čovjeku *čovjeka,* njegovu ljudsku individualnost. I kao kapital i kao rad čovjek je *izgubljen čovjek* (Marx), mada se čovjek kao kapital osjeća ugodno i zadovoljno,. Prije svega: tu je *čovjek* ispoljen kao *radnik.* Jer: „Čovjek nije ništa drugo do *radnik,* a kod njega kao radnika njegove *ljudske* osobine postoje samo utoliko, ukoliko postoje za *kapital,* koji mu je *tuđ.* A budući da su jedan drugome tuđi, te se stoga nalaze u ravnodušnom i vanjskom i slučajnom odnosu, ta *tuđost* se morala pojaviti kao *zbiljska.* Čim, dakle, kapitalu padne na pamet — nužna ili proizvoljna pomisao — da za radnika više ne postoji, on sâm više ne postoji za sebe, on nema *nikakva* rada, stoga *nikakve* nadnice, i budući da ne postoji *kao čovjek,* nego *kao radnik,* može se dati pokopati, može izgladnjeti i t. d." (Marx, Ibid., 211).

Tu otuđenje postaje *zbiljski* život čovjeka. *Bit* čovjeka se *prikriva* u bićima, u robama, u *radu* koji odvaja čovjeka od njegove bogate, ljudske individualnosti, od njegove *ličnosti*, jer je mjera biĉâ, uniformirani, apstraktni: *bezlični* rad. Naime: mjera čovjeka jest njegova *negacija*, nebitak. Mogli bi reći: bitak čovjeka *nije, a nebitak* čovjeka *jest*. Ne-ljudskost postaje mjera *ljudi*. Zato je građansko društvo, kapital, pored svih uspjeha u tehnici i znanostima, najdublje i najbolnije *samootuđenje* čovjeka, povrijeda njegovog dostojanstva. Ono je najdosljednjije *ništenje*, negiranje, čovjeka *kao čovjeka*, kao *homo humanusa*.

Ta suprotnost čovjeka svojoj *biti*, svojoj ljudskoj individualnosti, javlja se u građanskom društvu kao suprotnost *rada* i *kapitala*. No: „rad, subjektivna bit privatnog vlasništva kao isključenje vlasništva, i kapital, objektivni rad kao isključenje rada, jest *privatno vlasništvo* kao njegov razvijeni odnos protivurječnosti, te stoga energičan odnos, koji vodi k raspadanju" (Marx Ibid., 225). Pa čak i grubi komunizam „time, što svagdje negira čovjekovu *ličnost* — upravo je samo konzekventan izraz *privatnog vlasništva*, koje je sama ta negacija. Opća *zavist*, koja se konstituira kao sila, samo je skriveni oblik, u kome se lakomost uspostavlja i zadovoljava samo na *drugi* način. Misao svakog privatnog vlasništva kao takvog upravljena je *barem* protiv *bogatijeg* privatnog vlasništva, kao zavist i *težnja za niveliranjem*, tako da one sačinjavaju, takoreći, bit konkurencije. Primitivni komunist samo je dovršenje te zavisti i te *nivelacije* s obzirom na *predočeni* minimum. On ima *određenu, ograničenu* mjeru. Kako to ukidanje privatnog vlasništva ima malo veze sa *zbiljskim* prisvajanjem, dokazuje upravo apstraktna negacija čitavog svijeta obrazovanja i civilizacije, povratak *neprirodnoj* jednostavnosti čovjeka *siromašna* i bez potreba, koji nije *prevladao* privatno vlasništvo, nego do njega još nije ni dospio" (Marx, Ibid., 226).

Zacijelo, bez razumijevanja ovih povijesnih Marxovih misli ne ćemo nikada znati potpuno što *znači* ukidanje *čovjekovog samootuđenja i uspostavljanje* ljudskog čovjeka, homo humanasa, ljudskog ljudividuuma, kojemu je čovjek *kao čovjek* postao *potrebom*, intimnim smislom u njegovom najindividualnijem postojanju. A veličina *čovjeka* počiva u veličini njegova *djela*, u kojem *odjelovljuje* bitak u bićima povijesnog svijeta.

Ljudskost čovjeka, kao POIESIS, izražava se i omogućuje kroz *individualno* odjelovljenje, koje se *oistinjuje u* biću, u proizvodu, u životu koji je živ, jedinstven i neponovljiv, u kojem on raspinje sebe u nepovratan i jednokratan život. I kao što jednog umjetnika ne čini *umijeće* (tehne), posao oko *obrađivanja* djela: slike, skulpture, muzike, koji savršeno zna kako treba slikati prema naučnoj perspektivi, koji poznaje tehniku slikanja temperom, uljanim bojama, u akvarelu, koji poznaje odnose svijetla i sjene, koji zna kako se lomi i izrezuje kamen, drvo, kako se iz gline odvija lik, i t. d. — tako i *čovjeka* ne čini *tehnički* rad, svakidanji posao oko biĉâ, oko njihovog spravljanja i korištenja i osiguranja.

Svaki *istinski*, ljudski odnos prema *biti* (bitku) svega što *jest* ne prikraćuje čovjeku ništa, što može da sačini u *djelo*, već ga povezuje u *povijest*, koja je zbiljska *istina* i jedinstvo *čovjeka i bitka* (fysis). Što je čovjek dalje od *izvora* svojeg povijesnog života, tim više je njegov život mutniji i zamuljeniji. U samootuđenju čovjek je najdalje od izvora svojeg života, koji nikada ne teži za mirom. To je mutna rijeka života. Zato otuđena proizvodnja, kao *rad*, jest djelatnost koja je posve tuđa *samoj sebi*,

čovjeku i prirodi kao cjelini *bića*; ona je djelatnost koja je tuđa *svijesti* i ispoljavanju života.

Zato je kapital, kao univerzalno samootuđenje čovjeka, najudaljenjij od čovjeka *kao čovjeka*. On je ravnodušan prema *zbiljskoj* individualnoj djelatnosti čovjeka, koja je *njegov* život. Kapital je sveo *čovjeka* na *radnika*, na homo fabera, koji se odrekao svoje pune, ljudske individualnosti i života, koji je žrtvovao samoga sebe do *pukog*, otuđenog *rada*. Jer i *vlastiti* rad čovjeka sve se više suprostavlja kao *tuđe vlasništvo*, kao kapital. Čovjek se snizuje do *stvari*, do robe koja *radi*, te „iz čovjeka postaje apstraktna djelatnost i trbuh" (Marx).

U sferi kapitala čovjek može da živi samo odricanjem od sebe *kao čovjeka*, samo žrtvovanjem svoje najdublje, najintimnije intimnosti. U *radu* čovjek nije u svojoj intimnosti, u *biti* svojeg zbivanja, nije u svojem *zavičaju*. I čovjek je, takoreći, prirastao i slio se s onim, što on *nije*, sa *otuđenjem*, sa svojim nebitkom. On se odrekao sebe *kao čovjeka*, kao humanitas: svoje ljudskosti u kojoj je jedino *individualan*, neponovljiv i jedinstven. Čovjek *kao radnik* nosi svog neprijatelja u samome sebi, u svojoj kući. Štoviše: čovjeku pripada najmanji i najneophodniji dio proizvoda; „samo toliko koliko je potrebno da time postoji, ne *kao čovjek*, nego kao *radnik* da time ne umnožava *čovječanstvo*, nego *robovsku klasu radnika*" (Marx, Ibid., 157).

Nacionalna ekonomija, kao i Hegelova filozofija, misli *rad* kao *bit* čovjeka, kao ono u čemu je čovjek u *istini čovjek*. „Nacionalni ekonom nam kaže, da se *radom* sve kupuje i da je *kapital* samo *nagomilani rad*, ali on nam istovremeno kaže, da *radnik*, daleko od toga da bi mogao sve kupiti, mora prodati *sebe i svoju čovječnost*" (Marx, Ibid., 157). Jer: „Samo se po sebi razumije, da nacionalna ekonomija promatra *proletera*, t. j. onoga koji živi bez kapitala i zemljište rente, jedino od *rada* i to *jednostranog*, apstraktnog rada, samo kao *radnika*. Stoga ona može postaviti načelo, da on, isto tako kao i svaki konj, mora toliko zaraditi, da bi mogao raditi. Ona ga ne promatra u njegovu *slobodnom vremenu*, kao *čovjeka*, nego to promatranje prepušta kriminalnom pravosuđu, liječnicima, religiji, statističkim tabelama, politici i nadzorniku prosjaka" (Marx, Rani radovi, 159).

Nacionalna ekonomija misli *čovjeka* kao *radnu* životinju, kao biće koje radi i time se unizuje do golog bića, do stvari, te se razara i osakaćuje kao *ljudsko* biće: ekonomski, moralno, duhovno, umjetnički i t. d. *Rad*, koji proizvodi robe, jest život čovjeka, koji se i sâm pojavljuje kao *roba*. Utoliko je ljudski život, koji je postao roba, najdublje ropstvo čovjeka. Jer kapital ne poznaje ljude *kao ljude*, „nego kao orudja proizvodnje koja moraju donositi koliko je moguće više i činiti što je moguće manje troškova" (Marx). Raditi znači odricati se sebe, svojeg *punog* života, znači robovati, urezivati sliku svoje smrti u *stvari*, u robe.

Marx je prvi otkrio istinski odnos *rada* prema *proizvodnji*. Rad skriva *proizvodnju* kao *bit i istinsko*, zavičajno zbivanje čovjeka. Jer: „*Nacionalna ekonomija skriva otuđenje u biti rada na taj način, da ne razmatra neposredan odnos između radnika* (*rada*) *i proizvodnje*. Razumije se, *rad* proizvodi čudesna djela za bogataše, ali on proizvodi *ogoljenje* za *radnika*. On proizvodi palače, ali za radnika jazbine. On proizvodi ljepotu, ali za radnika osakaćenje. On zamjenjuje rad mašinama, ali jedan dio radnika baca natrag k *barbarskom* radu, a drugi dio čini mašinom. On proizvodi *duh*, ali za radnika proizvodi glupost i kretenizam" (Marx, ibd., 199).

Utoliko je *rad* otuđenje *biti* čovjeka: njegove ljudske individualnosti. U njemu sve *zbiljsko* postaje čovjeku *tuđe*: prvo, sam *proizvod* rada; drugo, priroda kao *biće*,

kao cjelina stvari; treće, sama *proizvodnja* bića iz bitka, pa se u *otuđenoj* proizvodnji čovjek odnosi prema vlastitoj djelatnosti kao prema *tuđoj* djelatnosti, kao muci, paklu i trpljenju; četvrto, rad je *tuđ* samoj čovjekovoj *biti*. U *radu* čovjek je otuđen od *čovjeka*, od sebe samoga, od samodjelatnosti koja je njegov *istinski* život. Tu se on odrekao svoje *slobode*: *istine* proizvodnje, koja je izvorna *proizvodnja istine*, jer je pro-izvodnja bića iz *bitka* u povijesni svijet. A proizvodnja nije rad, koji *ništi* (nihilizam) i unizuje čovjeka, njegovo dostojanstvo i bit, njegovu *povijesnost*, ljudskost u kojoj je čovjek jedno neponovljivo biće, koje uvijek stremi ka sve novim životima, otvorenim za sve jedinstveno i nezamjenljivo. Samo u *istinskoj* proizvodnji — u kojoj čovjek, dakle, proizvodi svoju, povijesnu, bitnu *istinu* — zadrhti *bitak* kao ono izvorno i neponovljivo, udara o stijene *bića*, koja prolaze, koja se razdrobljavaju i zamiru u novim, proizvedenim *bićima*.

U izvornoj pro-izvodnji iz bitka se izvlači *bit* čovjeka, iz bićâ se vabi živi glas i pjev, koji je sliven sa svim bitnim u rijekama života čovjeka. Ona je *izvor istine*: istinsko otkrivanje, jer je *otkrivanje istine*. Ona je uvijek na granici *skrivenog i neskrivenog*: na granici dana i noći, vidljivog i nevidljivog, bića i bitka. Pro-izvodnja, kao bit čovjeka, slijedi *još* ne-otkriveno, *izvorno*, kojim čovjek izražava sve objektivno i sve subjektivno; *odjelovljujući* bitak u bićima povijesnog života, čovjek odjelovljuje ono što je *bit* (bitak) svih stvari i nas samih kao bićâ. U biti svojoj čovjek *ujedno* na jedan uvijek nov, povijesni način odjelovljuje *bit* svega što jest.

Čovjekova priroda jest proizvodnja, povijest. Jer čovjek nije ništa drugo, nego pro-izvodnja pri-rode kao fysis, kao z-bivanja. Kada bi pro-izvodnja uspjela da proizvede *bitak* — koji je samozbivanje i bivanje i bit svega — ona bi iščupala svoj *izvor*, korijen, sama bi se sasušila u *ništa*, postala bi bezdano prazna, kao presušen bunar, kao usahli, zamrli život. No ona nikada ne odjelovljuje *bitak* kao neku okončanu stvar, jer je bitak uvijek živ, nov, izvoran. Bez bitka proizvodnja bićâ bila bi ništa, puka riječ, apstrakcija. Jer bez *biti* (bitka) svih bića i čovjek, kao biće, bio bi *ništa*. Pro-izvodnja, kao *poiesis*, kao sačinjanje u *djelo* biti svega što jest. jest mijenjanje, transponiranje bitka u *povijesni bitak*, u samozbivanje čovjeka.

U proizvodnji, koja je POIESIS, čovjek je u bitnom *pitanju*, on čini veličanstven *skok u još skriveno*, u još neotkriveno, da bi *odjelovio* ono, što je *novo*, neponovljivo, što je *jedno*, jedinstveno. Ljudska individualnost odjelovljujući svoj *vlastiti* i jednokratni život, sama se *sebi* osvjetljuje, i time otkriva i *omogućuje* sebe za *drugog* čovjeka. Utoliko je *individualno djelo* način odjelovljenja *ljudskosti* ljudi, njihove *istinitosti*.

Samo u sačinjanju *biti* svega što jest u *djelo* individualnost prolazi kroz ono, što ona jest, kroz ljudskost, humanitas, utiče u veliku i nemirnu rijeku *proizvodnog* života, u vrijeme, u ono što se *rađa*. Samo kroz *individualno djelo* bivstvuje čovjek kao *čovjek* za *čovjeka*: ono je *jedina*, neponovljiva *veza* čovjeka s čovjekom, način u kojem on *bivstvuje* za drugog i drugi *za njega*. Iz sklada individualnog djela, u kojem se najpunije i najintimnije *odjelovljuje* humanitas, ljudskost čovjeka, izbijaju moćne fuge, koje nose intenzitet života, dramu olujnu, dramu zvukovâ, bojâ, svjetlosti, pokretâ i vizijâ. Samootuđenje je odvojilo individualnost od *nje same*, od njene *punine*, te je ostala sakata i apstraktna. A kad je samootuđenje htjelo uspostaviti vezu, tada je to radilo opet na *otuđen* način. Naime: pro-izvodnja bića iz bitka u povijesni svijet pojavljuje se ne kao *cilj*, već kao *sredstvo* života. Time

je, zacijelo, *otuđeni*, osakaćeni *individualni* život postao cilj *otuđenog* univerzalnog, *bitnog* života.

U otuđenoj proizvodnji sve se *izokreće*: *istina* se *skriva* kao nešto subjektivno ili kao ADEQUATIO INTELLECTU AC REM; sloboda se pojavljuje kao *otkidanje* od nužnosti, priroda kao nešto *neljudsko*, tuđe; *cilj* postaje *sredstvo*, a *sredstvo* postaje *cilj*. Ljudskost se pojavljuje kao *apstrakcija*, kao nešto otrgnuto od *individualnog* života, kao nešto *bezlično* i ravnodušno, po kojem idu individuumi kao po tuđoj zemlji. A samo individualni život jest ljudski; ili ljudski život je individualan. Individuum je *ljudsko*, društveno biće. Bivstvovati znači *biti* čovjek: čovječni, ljudski individuum. Bit čovjeka jest *homo humanus*, a ne homo faber — kako misli nacionalna ekonomija.

Usamljena, egoistična, *otuđena* individualnost, koja je povučena u sebe, „u svoj privatni interes i privatnu volju" (Marx), koja je kao monada dovoljna sama sebi, — nije puna, *istinska individualnost*. Ta individualnost znači *odvajanje* čovjeka od čovjeka, a to je samo izraz da je čovjek odvojen od bićâ, od proizvodâ svoje djelatnosti, da je odvojen od svoje *životne* samodjelatnosti, od proizvodnje. To je osakaćena, *neljudska* individualnost, koja izrasta kao izraz *otuđenog* života, privatnog vlasništva. Zato ta *otuđena* individualnost ne traži *vezu s čovjekom*: u drugom čovjeku ne otkriva *čovjeka*, svoju intimnu potrebu, već *tuđinca*. Zacijelo, otuđenom čovjeku *sve* se otuđuje.

Usamljena individualnost je najdalje od *ljudske* individualnosti, kojoj se *društvo*, kao *rodni* život, ne pojavljuje više kao nešto tuđe, kao zapreka, kao izvanjski okvir koji ograničava i razara njihovu samosvojnost. Egocentrična individualnost je *prividna* individualnost. *Zbiljska* individualnost nastaje kada individualan čovjek *povrati u sebe* svoju društvenost, svoje *bitno* biće, neotuđenu ljudskost, humanitas.

Puna, izvorna individualnost javlja se ujedno kada i sama ljudskost čovjeka, koja *omogućuje* najpuniji rascvat *neponovljive*, istinske a ne prividne, individualnosti. Time počinje vrijeme samoga *čovjeka* — kao homo humanusa, a ne homo fabera. U *radu* — koji je pretvorio *homo humanusa u homo fabera* — ljudi su bili otrgnuti od *totaliteta* zbiljskog života, od svoje vlastite samodjelatnosti. Jer: „Rad — jedina veza, u kojoj se oni nalaze s *proizvodnim* snagama i sa svojim vlastitim postojanjem, izgubio je kod njih svaki privid *samodjelatnosti* i održava njihov život time, što ga kržljavi. Dok su u ranijim epohama samodjelatnost i proizvodnja materijalnog života bili podijeljeni na taj način, da su pripadali različitim osobama, a proizvodnja *materijalnog* života još bila uslijed ograničenosti samih individuuma *podređeni način samodjelatnosti*, sada su se tako raspali, da se uopće *materijalni* život pojavljuje kao *svrha*, *a proizvodnja* ovog materijalnog života, *rad*, (koji je sada jedino mogući oblik, ali kako vidimo, negativni oblik samodjelatnosti), kao *sredstvo*" (Marx, ibd., 334).

Zato *povratak* čovjeka k sebi, svojoj biti, jest privajanje *totaliteta* pro-izvodnje, koja je *izvorna istina* čovjeka, a time ujedno totaliteta sâme *individualnosti*. Tek tu proizvodnja bićâ iz bitka u povijesni svijet postaje *bit* individualnosti, njena *samodjelatnost*, kao POIESIS; individuumi razbijaju ljušturu privatnog vlasništva, da bi postali univerzalni, ljudski individuumi. Ili: da bi postali *istinske* individualnosti, ličnosti. Zato klasa koja i nije *više* klasa, koja je *potpuno* otuđenje *ljudskosti* ljudi, mora prevladati sve svoje vlastite unižavajuće uvjete života, privatno vlasništvo. Mora ukinuti uvjet, koji je uvjet cijelog klasnog, otuđenog života: *rad* kao otuđenje

čovjeka svojoj *biti*, proizvodnji (Marx, ibd., 343). Tek u *izvornoj* proizvodnji — koja, zacijelo nije samo ekonomska proizvodnja, već i umjetnička i t. d. — *bit* čovjeka nije *skrivena* u proizvodima, u bićima, u robama i t. d., već je *otkrivena* i prozračna, te treperi u nemirnim i živim linijama njegova *djela* u kojima čovjek odjelovljuje svoje *istinsko lice*.

Zacijelo: istina *lica* izvorno je *lice istine*. To je POIESIS — kao *odjelovljenje* biti (bitka) svega što jest u bićima *povijesnog* svijeta. Tu se *otkrivaju* voda i nebo, magla i svijetlo, bistrina i mutnoća života, prelijevanje smrti u život i života u smrt, sjene u svijetlo, udaljenog u najbliže, površine i dramatičnu dubinu. Tu, u djelu, nadolazi *novo*, svijet i svijetlost: cvijet, ruka, pogled, pjev neslušan, oblik neviđen, čiste i dramatične vizije, kristalni i još uvijek živi i jedinstveni ton doživljaja. Utoliko je *djelo*, kao odjelovljenje bitka u bićima, *lice i zbiljska istina* onoga, po čemu sva bića *jesu* — *bitka*.

U pro-izvodnji treperi *svijetlo* i smisao biti svega. Ono je tu *živo* i prozirno poput svega živog. Kroz neizmjerno granje *bića*, proizvodâ, prosipa se i provejava *svijetlo* bitka kao *povijest*, kao *bit* čovjeka. U njoj se *bit* (bitak) svega preobražava u skalu sve bogatije biti *čovjeka*, u živu dramu povijesti, u kojoj uzbibani *izvor* postaje zbiljska *vijest* čovjeka: po-vijest. U proizvodnji *bitak* se odjelovljuje u *povijesni bitak*, u kojem se sâm čovjek mijenja, jer sebi samome daje uvijek novi, jedinstveni i *neponovljivi* oblik. Utoliko je čovjek u iskosnkom smislu u biti svojeg života *pjesnik*, POIETES: sačinjalac *biti* onoga, što jest.

Što odjelovi, kao POIETES, to pripada povijesnim bićima, kroz koje se otkriva sam bitak. Tako dašak vjetra, prolazak oblakâ, krovovi kuća, drveće, dramatska ulica, prozori, suton, — postaju djelo, u kojem čovjek odjelovljuje svoje *lice*, svoj dolazak: patnju i nemir, užas i nadu; pro-izvodeći bit svega, čovjek proizvodi svoju *bit*: u slici jednog brežuljka ili stabla čovjek odjelovljuje *bitak* u biće *povijesnog* svijeta. U svakom djelu individualnost otkriva *čitavu* svoju prirodu, svoje mogućnosti, svoje strepnje, svoju neponovljivost: *ličnost*. Utoliko je u svakom djelu: pogledu, misli, želji, riječi, činu, u svakom *rođenju* još nerođenog prisutna *puna*, totalna, to jest *ljudska individualnost*, koja ne zna za prošlost osim one koja *živi*, koja se ispunjava, koja *traje* kao samonikla i nemirna harmonija čovjeka.

Zato je svako *istinsko*, potpuno *individualno* djelo, u sebi potpuno — i univerzalno, društveno. Samo beskrajna skala individualnog odjelovljenja ozbiljuje i osvijetljuje *njihovu* istinsku *ljudskost*. Izmiče li jedno, izmiče i drugo. Jer oni su toliko povezani da su *jedno* što *sve* sjedinjuje: *hen panta* (Heraklit). Ljudskost ima samo *individualno* lice: i nije nešto bezlično i maglovito. Ljudskost je *ono*, što beskrajno *individualno* proizvodi iz *bitka*, što sâmo prede i modelira, kao jedinu *nit* po kojoj i u kojoj bivstvuje i živi beskraj života. To je ono što umjetničkim djelima daje znamen jedinstvenosti i neponovljivosti, kojima se ne može niti što oduzeti niti što nadodati. Takva djela su u punom smislu ljudska, jer ono ljudsko, *humanitas*, ozbiljuju na *najpotpuniji i* u jedno jedino mogući način. Djelima, kojima je uskraćena ta *jedinstvenost* (hen panta), ta izvorna jednostavnost i *istinitost*, uskraćena je u biti *istinska ljudskost*. Ona umiru u pukoj prolaznosti: rodjenje im je konac i smrt.

U proizvodnji bićâ iz bitka čovjek otkriva i ozbiljuje svoju *ličnost*, a time *ujedno* i svoju *ljudskost*. Tu je proizvodnja *samoproizvodnja*, samozbivanje čovjeka u njegovoj *biti*. Ukoliko čovjek uspije kao *individualnost*, utoliko on uspije i kao *čovjek*. U klasnom, samootuđenom životu *puna* individualnost je bila *slučajna*.

To su Homer, Eshil, Sofokle, Euripid, Shakespeare, Goethe, Aristotel, Hegel, Marx i t. d. To su njihova djela, nad čijom se povijesnom jedinstvenošću strepi, jer su ona sazdana iz nemoći ljudi kao *ljudi* (Marx). U *istinskoj* proizvodnji nemoć da se ljudi *kao ljudi*, kao pune, totalne individualnosti, izraze i ozbilje bit će posve *slučajno* i nebitno.

Tu ljudi ne će biti više lišeni svoje pune, totalne i slobodne individualnosti ne će biti otuđeni, *apstraktni* individuumi, „kojima je, međutim, tek time omogućeno da stupe u međusobnu vezu *kao individuumi*" (Marx, Ibd., 334). Tek se tu djelatnost pretvara u *samo-djelatnost*, u POIESIS, a čovjek u *čovjeka*, individualnost u ljudskost. Izuzetnu veličinu i *ljudskost* ljudi više ne osjećaju kao svoju nemoć, kao izraz i nadoknadu svoje *uniženosti* i neljudskosti, kao nešto što oni teško mogu i da uživaju i kontempliraju. Koliko je pro-izvodnja skrivena i otuđena od čovjeka, kao njegova bit, otkriva se u tome koliko je udaljena od *samodjelatnosti*, od *poiesis*. U „Njemačkoj ideologiji" Marx kaže: „Zato kod srednjovjekovnih zanatlija postoji još interes za njihov specijalni rad i za vještinu u njemu, interes koji se mogao uzdići do stanovitog ograničenog *smisla za umjetnost*. Stoga je svaki srednjovjekovni zanatlija potpuno ulazio u svoj posao, odnosio se prema njemu ropskom predanošću i bio mu mnogo više podređen nego suvremeni radnik, kojemu je njegov posao *ravnodušan*" (Ibd., 319).

Ljudi postaju *ljudi*, kada se povrate k sebi, kada prisvoje totalitet čovjekovog ispoljavanja života (Marx), kada prisvoje pro-izvodnju kao samo-proizvodnju. I zato: „samo suvremeni proleteri, koji su potpuno isključeni iz svake *samodjelatnosti*, mogu privesti svoju *punu*, ne *više ograničenu* samodjelatnost, koja se sastoji u prisvajanju *totaliteta proizvodnih snaga i u razvitku totaliteta sposobnosti*, koji je tim određen" (Marx, Ibd., 334).

A to znači da svaki čovjek postaje *ljudski lik*, izvoran, samodjelatan, dajući sebi odgovarajuću i osebujnu formu i lik. Time se čovjek vraća svojoj *biti*, po kojoj *odjelovljuje* bit svega što jest putem svojih najindividualnijih i najfinijih djela. Tu čovjek bivstvuje kao pjesnik, kao POIETES, kao *proizvoditelj* bića iz bitka — *kao čovjek*. Kao POIETES, odjelovitelj, on je homo *humanus*. Humanitas, ljudskost se odjelovljuje i odražava kroz treptave i pune individualnosti. Izgubljena individualnost znači izgubljenu ljudskost i obratno. Tada je ona bezdano prazna, provalija bez dna. I samo *izvorno* djelo može da zatrpa tu provaliju.

Individuum se rodio kada i ljudski lik. Treptava svjetlost djela, kao najintimnije i najljudskije i najslobodnije vizije, jest ono što nosi svaka *istinska* ljudskost i život.

Zato filozofija ne TEŽI k zbilji, već je u njoj, u intimnoj zbilji pune: LJUDSKE individualnosti. Ona je živa, jer je satkana od povijesnog života. Izvorna je, jer na je izvoru svega, što jest. Univerzalna je, jer je potreba univerzalnog, povijesnog života ljudi. U njoj ljudska individualnost misli sebe NA DJELU: otkriva u kamenu,, u noći, u pjevu ptica, u drhtaju vode, u rosi koja sklizi u ništa, u paru, u parkovima, u balustradama, u zdanjima, u slikama, kipovima, u muzici, u putevima i mostovima, kojima čovjek sebe ODJELOVLJUJE, urezuje time, što bićima daje LJUDSKI bitak, — i u svemu što jest otkriva čovjek SEBE SAMOGA.

Sve to nosi u sebi čovjek kao POIESIS - PRAKSIS, kao PRODUCTIO po kojoj on ovladava bićima, ukoliko je ovladao BITKOM. Tu je čovjek ISTINSKI čovjek, revolucioner u svojoj biti. To je skok u IZVORNU ISTINU zbivanja biti

čovjeka, u kojoj svaki individuum, kao totalan, LJUDSKI individuum, zacrtavajući u DJELU samo svoj put, koji je smisao i naznačenje njegove individualnosti, ujedno se OTVARA za DRUGOG čovjeka, bivstvuje za NJEGA kao ČOVJEK. Zato je DJELO, odjelovljenje, istinska i univerzalna veza, koja povezuje čovjeka sa njegovom biti, sa njegovim univerzalnim i istinskim individualitetom.

Utoliko se prevladava i svijet u kojem se pojavljuje filozofija egzistencije.

LITERATURA

K. Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 3. A. 1925.
Die geistige Situation der Zeit, Berlin 7. A. 1950.
Philosophie. Bd. 1—3, Berlin 1956.
Vernunft und Existenz 2. A. Bremen 1947.
Philosophische Logik. Bd. 1: Von der Wahrheit. München 1947.
Der Philosophiesche Glaube. München. 2. A. 1948.
Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München 1949.
Existenzphilosophie, Berlin 1956.
Nietzsche, Berlin 1950.
Rechenschaft und Ausblick. München 1951.
Einführung in die Philosophie. München 1953.
Strindberg und van Gogh, 1949.
Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. München 1950.
Fr. Heinemann, Existenz-philosophie lebendig oder tot?, 1954.
Jenseits des Existentialismus, Stuttgart 1957.
O. Fr. Bollnow, Existenzphilosophie, 1955.
Neue Geborgenheit, Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, 1955.
K. Marx, Historische Materialismus, Bd. 1—2.
Kapital 1, 3.
Marx—Engels, Rani radovi.
Ernst Bloch, Das Prinzip der Hoffnung, Berlin 1955.

СТЈЕПАН АНТОЉАК:

КАКО ЈЕ ДОШЛО ДО ИМЕНА „СКОПЈЕ”

I.

Топоним „Скопје” има свој дуги хисторијат, који је баш зато и врло интересантан. Због тога ћемо покушати овђе изнијети барем углавном све могуће приступачне изворе, из којих ће се видјети, како се је овај град писао и звао кроз вјекове.

1.

У старом вијеку по Трухелки већ Ливије (59. пр. н. е.-17. посл. н. е.) даје Скопју римску форму „Scupi”. На каменим натписима, писаним латинским језиком, из 1. ст. посл. н. е., овај град се опет назива „Scupi” и „Scup(orum)”.[1]) Ptolemej (о. 150 посл. н. е.) зове Скопје „Σκοῦποι”[2]), а римски хисторичар Trebellius Pollio (II половица 3. ст. посл. н. е.) „Scupos”.[3]) Из 347. посл. н. е. имамо један докуменат, у коме се спомиње бискуп Парегорије „a Dardania de Scupis”.[4]) U „Tabula Peutingeriana” (4. ст.) стоји „Scupis”, у римског хисторичара Еутропија (II пол. 4. ст.) „Scupi”, како то пише Трухелка,[5]) а 451. н. е. потписује се у једном документу Ursinus као episcopus „scupensis.”[6])

2.

У средњем вијеку налазимо опет у једном црквеном документу од 492. године на бискупа „ecclesiae Scopianae”. Кроничар пак comes Marcellinus под 518. г. забиљежио је то име[7]) као „Scupis”.[8]) Стефан Бизантински у својој књизи „Περὶ πόλεων”, коју се датира да је настала између 528. и 534. године,[9]) зове тај град „Σκόποι”,[10]) граматик пак Хиерокле у дјелу

---

[1]) Ќ. Трухелка, Археолошке белешке из Јужне Србије, Гласник скопског научног друштва (ГСНД) V/2, Скопље 1929, 69, 70, 76.

[2]) W. Tomaschek, Zur Kunde der Hämus—Halbinsel (aus dem Jahrgange 1881 Sitzungsberichte der phil.-hist. Clase der kais. Akademie der Wissenschaften XCIX. Bd., II. Heft, besonders abgedruckt, Wien 1882), 5.

[3]) Ќ. Трухелка, о с., 76.

[4]) W. Tomaschek, о. с., 6.

[5]) Ќ. Трухелка, о. ц., 73, 69.

[6]) W. Tomaschek, о. с., 6; Ќ. Truhelka, о. с., 76.

[7]) U Pauly—Wissowa (Realencyclopädie II A 1, Stuttgart 1921, 910) stoji „Scupus”.

[8]) W. Tomaschek, о. с., 6, 9.

[9]) Ф. Папазоглу, Македонски градови у римско доба, Скопје 1957, 27.

[10]) Тако каже Ќ. Трухелка (о. ц., 69), а у Pauly—Wissowa (о. ц. II A 1, 916); Σκουπηνός“.

„Συνέκδεμος", које је било објелодањено прије 535. године,[11]) пише га „Σκουπόμητροπολις",[12]) док Прокопије у спису „Περὶ κτισμάτων", објављеном о. 554. године,[13]) као „Σκούπιον", мјесто у околици града Сардике.[14]) Али зато је врло тешко просудити да ли се „Σκόπις", кога спомиње Теофилакт Симоката, који је живио у доба цара Хераклија (610—641), односи на Скопје или не.[15])

Истом из 9. стољећа имамо дјело „Cosmographia", тада преведено са грчког на латински, које је тобоже саставио Равенски аноним између 667. и 670. године и то на основу старих извора.[16]) У њему стоји поновно латински назив „Scupis".[17])

Из списка епархијâ (о. 1000.), потчињених преспанској цркви, налази се и израз „Σκοπίων", а хрисовуљи Василија II од 1019. стоји и ово; . . „τὸν επίσκοπον τῶν Σκοπίων ἑις αυτὰ τὰ Σκόπια", док у једном документу ћирилицом из 1025. године пише први пута „Скопїε".[18]) У једној пак исправи на грчком између 1096-1105. године назива се „Σκοπίων"[19])

Бизантински кроничар Георгије Кедрен (Kedrenos), који је свој „Σύνοψις ἱστοριῶν" саставио крајем 11. или почетком 12. стољећа,[20]) зове то мјесто" τῶν Σκουπίων, μητροπόλεως" и „ἐν Σκοπίοις. . . "[21].) Ана Комненка (р. 1083.- у. иза 1148.) у своме дјелу „Ἀλεξιάς", које је заправо иаставак хисторијског материјала, скупљеног од њеног мужа Никефора Бријенија, пише[22] то мјесто „τὰ Σκόπια"[23],) а Бријеније га назива „Σκούπων",[24]) док о. 1150. арапски географ Идриси (1099—1164)[25]) „Isquofija" и „Isqobija".[26]) Када 1199. године даје цар Алексије III привилегиј дужду Хенрику Дандолу, у њему он наваћа и „ . . . prouincia Scopie . . . "[27]) У једној пак исправи на латинском из 1204. године спомиње се бискуп Марин „de Scopia",[28]) док Стеван Првовјенчани у „Житије Симеона Немање", доготовљеном о, 1215., зове

[11]) K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, Handbuch der klassischen Altertums—Wissenschaft IX/1, München 1897, 417.

[12]) Hieroclis, Synecdemsu, Lipsiae 1893, 14. Ne dakle „Σκοῦποι μητρόπολις", kako to hoće W. Tomaschek (o. c., 9).

[13]) Византиски извори за историју народа Југославије I, Београд 1955, 20.

[14]) Procopii Caesariensis Opera omnia III/1, Lipsiae 1906 (ed. Haury), 121. Интересантно је да уз овај топоним Прокопије наводи у истој околици и мјесто „Σκοπέντζανα", а у околици града „Γέρμεννε" пак нову тврђаву „Σκαπλίξω" (Proc. Op. omnia III/1, 121, 122).

[15]) Византиски извори . . I, 117, биљ. 58.

[16]) О том гл. опширније: S. Antoljak, Hrvati u Karantaniju, Godišen Zbornik 9, Skopje 1956, 20, 21.

[17]) Pauly—Wissowa, o. c., II A 1, 910.

[18]) Ј. Иванов, Блгарски старини из Македонија, Софија 1931, 57, 554, 623.

[19]) „τῷ Δουκὶ Σκοπίων" (L. Thalloczy—C. Jireček—E. Sufflay, Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia I, Vindobonae 1913, 24).

[20]) Krumbacher, o. c., 368.

[21]) Ј. Иванов, Блгарите Македонија, Софија 1917, 133, 136.

[22]) K. Krumbacher, o. c., 274, 275, 272, 273.

[23]) Pauly—Wissowa, o. c., II A 1, 910.

[24]) W. Tomaschek, o. c., 11.

[25]) Meyers Lexicon I, Leipzig [7]1924, 742.

[26]) W. Tomaschek, o. c., 11.

[27]) L. Fr. Tafel—M. Thomas, Urkunden zur älteren Handels - und Staatsgeschichte der Republik Venedig I, Fontes rerum austriacarum II/12, Wien 1856, 261.

[28]) A. Theiner, Vetera monumenta Slavorum Meridionalium I, Romae 1863, 29.

Скопје „Скъп'ль[29]) и „Скопьм".[30]) Бизантиски кроничар Никета Хонијат (р. о. средине 12. ст. -у. о. 1220.),[31]) како пише Tafel-Thomas,[32]) као и Georgios Akropolita (р. о. 1217. -у. 1282.)[33]), називају то мјесто „Σκόπια".[34]) Када пак охридски архиепископ Димитрије Хоматијан (1217—1237) пише скопском епископу, он га зове „ἐπίσκοπε Σκοπίων".[35]) Бугарски цар Константин Асен (1259—1278) у једној својој исправи говори о „градѣ скопскомъ".[36]) а у истој листини стоји и „Скопии"[37],) док Стеван Урош II Милутин (1282—1321) у једној исправи од 1300. г. има „ . . . Скопию градоу . . . оу Скопи градоу . . оу Скопи градѣ и вь Области Скоп'скои . . . двор вьнотрь града скоп'-скога близ Скопиота. . .",[38]) у другој од 1302—1309. године пише „юпіскоупомь скопськьимь", а у трећој од 1309—1316." · . . скопскои ѡбласти".[39]) У документу од 1308. стоји „вѣ Скопи . . у . . Скопии . . . кь град 8 скопському . ."[40]), у другом од 1313. (?) г. имамо „Скопи",[41]) а у трећем на латинском језику од 1318. г. налазимо на „castro vocato Scopia . . "[42]) Српски архиепископ и књижевник Данило II (р. о. 1270. -у. 1337.)[43]) свом животопису краља Стевана Драгутина и Милутина пише „Скопию", „Скопии" и „Скопиꙗ", а Данилов ученик у опису живота свога учитеља зове овај град такођер „Скопии".[44])

У портолану (поморској географској карти) каталонског морнара Ангелика Дулцерта од 1339. године стоји град Скопје уцртан као тврђава са кулама и оно се овдје зове „Scopi",[45]) док на једном новцу, кога Ј. Шафарик датира за цара Стевана Душана, а С. Љубић ставља у касније доба, стоји натпис „Скоплѣ".[46]) У исправи пак цара Стевана Душана од 1346. г. пише „Σκοπίων μηυροπολίτου",[47]) у оној пак на латинском од исто године стоји „Scopiae",[48]) у једној другој од 1354. г. говори се и о

[29]) В. Ћоровић ,Житије Симеона Немање од Стевана Првовенчанога, Светосавски Зборник 2, Посебна издања СКА CXXV, Београд 1939, 31.

[30]) P. J. Šafařik, Památky drevniho pisemnictvi Jihoslavanuv, V Praze 1873, 8.

[31]) K. Krumbacher, o. c., 281, 282.

[32]) L. Fr. Tafel—M. Thomas, o. c., 262.

[33]) K. Krumbacher, o. c., 286, 287.

[34]) Ќ. Трухелка, о. ц., 69.

[35]) А. Соловјев, Срби и византиско право у Скопљу почетком XIII века, ГСНД XV-XVI, Скопље 1936, 31.

[36]) P. J. Šafarik, o. c., 23.

[37]) J. Иванов, Блгарски старини . . ., 581, 582; P. J. Šafarik, o. c., 23.

[38]) С. Новаковић, Законски споменици српских држава средњега века, Београд 1912, 608, 610.

[39]) За датирање исправа гл. С. Новаковић, о. с., 393 (1302—1309. г.), 478 (1309—1316); F. Miklosich, Monumenta serbica, Viennae 1858, 60, 79.

[40]) Р. Грујић, Три хиландарске повеље, Зборник за историју Јужне Србије и суседних области I, Скопље 1930, 24.

[41]) J. Иванов, Блгарски старини . . , 104.

[42]) S. Ljubić, Listine o odnošajih izmedju Južnoga Slavenstva i Mletačke republike I, MSHSM I, Zagreb 1868, 299.

[43]) Enciklopedija Jugoslavije 2, Zagreb 1956, 662, 663.

[44]) Ђ. Даничић, Животи краљева и архиепископа српских, Загреб 1866, 44, 108, 126.

[45]) А Соловјев, Застава Стефана Душана над Скопљем год 1339, ГСНД XV—XVI, 347.

[46]) S Ljubić, Opis jugoslavenskih novaca, Zagreb 1875, 191.

[47]) А Соловјев — В Мошин, Грчке повеље српских владара, Зборник за историју језик и књижевност српског народа СКА VII/1, Београд 1936, 82.

[48]) F. Rački, Rukopisi tičući se južno-slovinske povjesti u arkivih srednje i dolnje Italije, Rad JA XVIII, Zagreb 1872, 230—20. VIII. 1346.

„Скопïи",[49]) а у оној од цара Уроша из 1357. г. спомиње се славни град „Скопи".[50]) У документу од 1356—1393. пише „Скопïю",[51]) а Никефорос Грегорас (р. 1295. -у. иза 1359.), велики бизантински полихисторичар, у својој„ „.'Ρωμαϊκή ἱστορία",[52]) каже да је „το Σκοπίων πολίχνιον",[53]) док Иван VI Кантакузен, бизантиски цар-хисторичар (у. 1383.), у свом дјелу „'Ιστοριῶν"[54]) га зове „Σκοπιᾶς".[55])

У документима на талијанском језику од 1371. и 1373. стоји за то мјесто израз „Scopia",[56]) а у другом ћирилицом писаном 1377. г. .,Скопию".[57]) У списима од 1381. до 1383. године на латинском, који се налазе у Државном архиву у Венецији, назива се овај град „Schopia" или .,Scopia",[58]) а у извору из 1392. г. ћирилицом опет се пише „Скопѥ".[59])

3.

Крајем 14. или почетком 15. стољећа Скопје се на турском језику у документима назива „Üsküp",[60]) а у млетачким документима на латинском језику из 1409. године „Scopie",[61]) док у једној исправи из 1410. г., такођер на латинском, имамо придјев тога града „Scopiensem".[62]) У списима од нрије 1430./1. године стоји .,Скопïю", у оном спису од 1453. „Скопïи",[63]) а у документу из 1467. г. „Скопıа", док у другом из 1473. пише чак „Скопьєє".[64])

Иначе бизантински хисторичар Халкондилос (II половица 15. ст.) у својим „'Ιστοριῶν"[65]) га назива „τῶν Σκοπίων".[66]) У списима Државног архива у Дубровнику од 1441. године до краја 15. стољећа на латинском језику пише

[49]) С. Новаковић, о. с., 738 (1354.); F. Miklosich, о. с., 145; С. Романски, Имената на некои македонски градове, Македонски Преглед VI, Софија 1930, 4.

[50]) F. Miklosich, о. с., 156; С. Новаковић, Законик Стефана Душана цара српског, Београд 1898, 148.

[51]) Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи IV, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа X, Ср. Карловци 1923, 19, бр. 6094.

[52]) K. Krumbacher, о. с., 293—295.

[53]) К. Јиречек, Историја Срба II, Београд ²1952, 9; Correspondance de Nicephore Gregoras, Paris 1927, 43 (1325—1326).

[54]) K. Krumbacher, о. с., 298.

[55]) С. Новаковић, Немањићске престонице, Глас СКА 88, Београд 1911, 80. „Σκοπιᾶς ἄκρα" назива рт Карије већ споменути и Птолемеј (Pauly—Wissowa, о. с., III A 1, Stuttgart 1927, 583),

[56]) Ј. Тадић, Писма и упутства дубровачке републике I, Зборник за историју . . . . IV, Београд 1935, 230.

[57]) С. Новаковић, Законски споменици . . , 451.

[58]) И Саказов, Новооткрити документи от края на XIV век за Блгари от Македония продавани като роби, Македонски Преглед VII/2, и 3, Софија 1932, 33, 49, 53, 55.

[59]) Ј. Иванов, Блгарски старини . . . , 115.

[60]) Г. Елезовић, Турски споменици I/1, Зборник за источњачку историску и књижевну грађу I, Београд 1940, 13.

[61]) S. Ljubić, Listine . . . I, 148, 161—20. I., 9. II. 1409.

[62]) A. Theiner, о. с. I, 347—20. IV. 1410.

[63]) Љ. Стојановић, Стари српски родослови и љетописи, Зборник за историју . . . XVI, Ср. Карловци 1927, 36, 50, 76.

[64]) Ј. Иванов, Блгарски старини . . . , 115, 116.

[65]) K. Krumbacher, о. с., 302.

[66]) К. Јиречек, о. ц. II, 329.

се овај град „Vscopia"[67]) или „Enschopia"[68]) или Enschopiam"[69]) или „Vscopie"[70]) или „Vschopie"[71]) или „Vschopia"[72]) или „Scopie"[73]) или „Schopie"[74]) или „Schopia"[75]) или „Scopia".[76]) *У* једном пак штампаном документу од 12. III. 1456. на латинском пише се такођер „Uschopiam".[77]) *У* документима из истога дубровачког архива на талијанском језику стоји за то мјесто назив „Schopia"[78]) или „Scopia"[79]) или „Schopie".[80]) *У* штампаним списима из тога стољећа на истом језику пише се ово мјесто као „Scopia".[81]) У документима на латинском језику из 16. стољећа из истог овог архива јавља се ово мјесто као „Schopie"[82]) или „Scopia"[83]) или „Scopie"[84]) или „Scopiae"[85]) или

---

[67]) DAD — Lamenti politici (LP) — XI — 3, fol. 103 (4. V. 1441).

[68]) Ibid. — Diversa Cancellariae (DC) 68, fol. 96' (5. IV. 1459).

[69]) Ibid.—DC 71, fol. 68 (15. VIII. 1463.).

[70]) Ibid. — Consilium minus (Cmi) 15, fol. 130' (17. XI. 1460), 225 (15. XII. 1461).

[71]) Ibid. — Cmi 15, fol. 225 (15. XII. 1461), Procurae Notariae (PN) 4, fol. 94' (8. IV. 1482).

[72]) Ibid. — Diversa Notariae (DN) 55, fol. 30' (27. I. 1471).

[73]) Ibid. — DC 93, fol. 44 (9. V. 1497).

[74]) Ibid. — Cmi 20, fol. 35 (21. II. 1476), 21, fol. 90' (27. IX. 1479), DN 54, fol. 144 (23. VII. 1470), 58, fol. 165' (9. I. 1475), 66, fol. 53, (1. VII. 1485), 142' (17. IV. 1486), 74, fol. 41 (16. III. 1475), 41' (17. VII. 1494), 78, fol. 71 (26. XI. 1498), 118 (16. II. 1499), 79, fol. 25 (9. IX. 1499), DC 75, fol. 142 (24. IX. 1472), 92 b, fol. 60 (25. I. 1498).

[75]) Ibid. — Cmi 20, fol. 185' (15. VII. 1477), 238' (16. II. 1479), 21, fol. 124, 167 (13. III., 10. X. 1480), DN 63, fol. 145' (14. XII. 1478), 63, fol. 174 (15. II. 1479), 66, fol. 142' (17. IV. 1486), 67, fol. 170' (1. VIII. 1487), 74, fol. 59' (3. X. 1494), 78, fol. 111, 120—120', 121' (7., 20. II. 1499).

[76]) Ibid. — DN 55, fol. 182', 183 (4. III. 1472), 74, fol. 78 (25. X. 1494).

[77]) E. Fermendžin, Acta Bosnae potissimum ecclesiastica, MSHSM 23, Zagrabiae 1892, 227.

[78]) Ibid. — DC 78, fol. 31 (1. I. 1477), 80, fol. 9' (1. VIII. 1478), 88, fol. 105 (25. III. 1491), 92 b, fol. 58 (9. I. 1498).

[79]) Ibid. — DC 79, fol. 46' (6. III. 1478), 86, fol. 38 (25. VIII. 1487), 92 a, fol. 121' (1. XII. 1496), 122 (14. III. 1497), 93, fol. 86 (16. IX. 1495), 94, fol. 84 (5. XII. 1499).

[80]) Ibid. — Lettere e Commissioni di Levante (LCL) 17, fol. 65 (8. II. 1496), 83' (21. I. 1499).

[81]) J. Радонић, Ђурађ Кастриот Скендербег и Арбанија у XV веку, Споменик СКА II/74, Београд 1942 (31. VII., 11. VIII. 1464).

[82]) Ibid. — Testamenta (T) 29, fol. 29 (5. XII. 1503), DN 80, fol. 10 (8. X. 1500), 80, fol. 28 (12. XI. 1500), 83, fol. 51' (12. XII. 1503), DC 98, fol. 68 (22. VIII. 1506), PN 13 a, fol. 29' (9. III. 1518).

[83]) Ibid. — T 41, fol. 76, 76' (10. XI. 1557), Tutores Notariae (TN) 1, fol. 132' (1. XII. 1543), 137' (19. IV. 1544), 2, fol. 81' (4. II. 1588), DN 85, fol. 199' (4. XI. 1506), 99, fol. 174' (15. IX. 1527), 102, fol. 113 (16. I. 1534), 104, fol. 35' (8. VII. 1536), 222' (17. VII. 1537), 105, fol. 279 (21. III. 1539), 106, fol. 127, 127' (14. X. 1540), 108, fol. 171 (19. V. 1545), 110, fol. 9 (8. X. 1548), 117, fol. 184, 218', 226 (27. I., 14. VI., 24. VII. 1567), 128, fol. 201 (20. VIII. 1597), DC 95, fol. 9' (7. I. 1501), 188'—189 (21. I. 1502), 99, fol. 68 (22. VIII. 1506), 105, fol 205 (14. V. 1515), 116, fol. 238 (12. I. 1529), 124, fol. 151 (24. XI. 1537), 126, fol. 200' (6. VII. 1540.), 132, fol. 251 (5. XII. 1547.), PN 20, fol. 172' 27. IV. 1557.), 23, fol. 96 (15. XII. 1570.), Consilium Rogatorum 43, fol. 169 (28. VI. 1537.), T 35, fol. 172 (31. VII. 1532.).

[84]) Ibid. — T 50, fol. 178' (20. X. 1598.), TN 2, fol. 145' (10. I. 1564.), 4, fol. 155 (14. I. 1592.), DN 107, fol. 28' (14. VI. 1542.), 109, fol. 165 (31. VIII. 1547.), 115, fol. 195' (19. I. 1598.), 117, fol. 69 (22. XI. 1564), 121, fol. 105 (18. IX. 1578), 122, fol. 25' (27. V. 1581), 125. fol. 134' (28. XI. 1590), 126, fol. 78' (10. IV. 1590,), 117 (17. VII. 1592.), 127, fol. 116' (8. I. 1594.), 128, fol. 16' (27. IV. 1595.), DC 95, fol. 156'—157 (8. XI. 1501.), 128, fol. 88 (15. III. 1542.), 132, fol. 189 (29. VIII. 1547), 141, fol. 144' (2. XI. 1555.), 178, fol. 125' (18. IX. 1589.), 179, fol. 69' (16. IV. 1590.), 182, fol. 84—85' at (3. VI. 1592.), PN 19, fol. 237 (17. XI. 1550.), 21, fol. 218' (11. XII. 1563.), 265' (29. XI. 1564.), 28, fol. 76' (2. V. 1589.), 29, fol. 306' (5. X. 1593.).

[85]) Ibid. — TN 2, fol. 146', 153 (22. I., 2. X. 1564.), 155' (18. I. 1565.), 168 (8. I. 1566.), DN 117, fol. 167 (25. IX. 1566.), 119, fol. 36 (27. X. 1573.), 121, fol. 14 (23. IX. 1577.), PN 21, fol. 235 (15. I. 1564.), 22, fol. 88' (22. VI. 1566), 148 (3. III. 1567.), T 35, fol. 172 (31. VIII. 1532.).

„Schopia"[86]) или „Uscopia"[87]) или „Vscopia"[88]) ики „Vschopie".[89]) У штампаним изворима из тога стољећа на истом језику налазимо назив за ово мјесто „Scopiam" (1532.), како га пише хисторичар Марин Барлеције у свом дјелу (De vita moribus ac rebus praecipue adversus Turcas, gestis Georgii Castrioti)[90]), te „Schopya".[91]) У документима Државног архива у Дубровнику на талијанском језику истога стољећа имамо ове називе: „Schopie",[92]) „Scopia",[93]) „Scoppie",[94]) „Scopie"[95]) „Schopia"[96]) и „Escopia".[97]) У штампаним листинама на талијанском стоји: „Scopia"[98]), „Scopie",[99]) „Schopia",[100]) а на једној географској карти из 1589. „Scupi",[101]) док на оној из 1598. г. чак „Scupli".[102]).

Шимун Кожичић Бења, модрушки бискуп (у. 1536.), зове овај град „Skopija",[103]) а у тестаменту од 1598. г. на хрватском језику, који се чува у ДАД-у, пише се ово мјесто „Scopie" и „u Scopiu".[104])

У штампаним документима ћирилицом из тога временског раздобља налази се ово име писано као „Скопль", „Скопiє", „Скопю" „Скопїю",[105]) „Скопє" и „Скопїє".[106]) У турским штампаним документима из 16. стољећа имамо поновни назив „Üsküb",[107]) а у путопису Филипа де Fresne-Canaie-a из 1573. године на француском језику „Scopia",[108])

---

[86]) Ibid — DN 79, fol. 170' (29. VI. 1500.), 80, fol. 78' (26. II. 1501.), 82, fol. 60' (10. I. 1503.), 2',3 at (2. XII. 1502.), 83, fol. 51 (12. XII. 1503.), 86, fol. 175' (25. IX. 1507)., 88, fol. 119 (17. I. 1510.), 90, fol. 216 (7. V. 1513.), PN 13 a, fol. 46' (16. VIII. 1518.), T 32, fol. 34 (22. VI. 1517.).

[87]) Ibid. — DN 83, fol. 163 (4. XII. 1506.).

[88]) Ibid. — DC 156, fol. 149 (9. X. 1570.).

[89]) Ibid. — T 33, fol. 162 (15. VI. 1523.).

[90]) Гл. за то: Т. Томоски, дали постоел град Полог, Гласник на институтот за национална историја I/1, Скопје 1957, 273.

[91]) А. Ивић, Историја Срба у Војводини, Нови Сад 1929, 393 (27. VII. 1537.).

[92]) DAD—LCL 17, fol. 113 (10. II. 1502.), DC 106, fol. 16—17 (30. X. 1516.).

[93]) Ibid. — LCL 19, fol. 98, 98' (29. VIII. 1556.), 26, fol. 249', 250 (28. XI. 1557.), 28, fol. 135'—136 (7. II. 1561.), DN 99, fol. 174' (15. X. 1527.), DC 95, fol. 8' (5. I. 1501.), 138, fol. 135', 136 (8. IX. 1553.), 160, fol. 31 (2. XI. 1574.), 74' at (23. II. 1566.), 176. fol. 94' at (29. IV. 1588.), LP 4 (26. IX. 1540.).

[94]) Ibid. — LCL 32, fol. 74' (23. IX. 1572.).

[95]) Ibid. — LCL 32, fol. 104 (14. III. 1573.), 37, fol. 224' (13. VIII. 1591.), 38, fol. 10' (27. XI. 1592.), 39, fol. 59 (8. IX. 1596.), 98', 103' (8. VIII., 16. X. 1597.), T 50, fol. 178' (20. X. 1598.), DN 121, fol. 105 (18. IX. 1578.), 126, fol. 117 (17. VII. 1592.), 130, fol. 112 (30. XII. 1545.), 138, fol. 136 (1. IX. 1552.), 175, fol. 58' at (9. X. 1586.), 178, fol. 125' at (20. XI. 1589.), 183, fol. 47' 48 (6. I. 1591.), T 50, fol. 178'—179' (20. X. 1598.).

[96]) Ibid. — DC 107, fol. 89', 90 (28. V. 1517.).

[97]) Ibid. — DC 177, fol. 12 at (1. IX. 1588.).

[98]) J. Радонић, Дубровачка акта и повеље II/1, Зборник ... V, Београд 1935, 158 (14. XI. 1518.), II/2 (1938), 142 (31. X. 1566.), 251—253 (20. IV. 1571.); E. Fermendžin, Acta Bosnae ... 339 (30. XI. 1584.).

[99]) J. Радонић, о. ц. II/2, 254, 275 (20. IV. 1571.).

[100]) G. Rosaccio, Della geografia di Ciaudio Tolomeo Alessandrino I, Venezia 1598, 61 a,

[101]) D. Iaranoff, Carte de la Macedonie, Sofia 1933, 12.

[102]) G. Rosaccio, Descrittione della geografia universale I, Venezia 1598, 91 (karta).

[103]) Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika 64, Zagreb 1955, 279.

[104]) DAD — T 50, fol. 178'—179' (20. X. 1598.).

[105]) P. J. Šafařik, o. c., 69, 80, 70 (1501.), 61 (1503.).

[106]) J. Иванов, Блгарски ..., 108 (1535.), 106 (1569.).

[107]) Д. Шопова, Македонија во XVI и XVII век, Скопје 1955, 11 (20. XI. 1559.), 14 (20. XI. 1560.), 15 (3. X. 1564.).

[108]) М. Динић, Три француска путописца XVI века о нашим земљама, Годишњица Н. Чупића XLIX, Београд 1940, 101.

У документима ДАД-а на талијанском језику из 17. стољећа пише се овај град „Scopie"[109]) и „Scopia".[110]) У штампаним списима на истом језику из тога стољећа стоји: такођер „Scopia",[111]) на географској карти из 1684. опет „Scupi",[112]) а у онима списима на латинском као придјев „Scopiensis" (episcopatus[113]) или „Scopiensem" (ecclesiam).[114]) И док се на њемачком у једном штампаном спису из 1689. године пише „Uscopia (Ueskub)" или чак „Skoplje",[115]) у штампаним документима ћирилицом из 17. стољећа имамо ове називе: „Скопїю",[116]) „Скопїи",[117]) „Скопїє",[118]) „Скопє",[119]) „Скопье",[120]) „Скопиıє",[121]),„Скоплю",[122]) „Скóпи",[123]) Скоппе"[124]) и „Скопье",[125]) а на хрватском латиницом у драми Ђоре Палмотића „Captislava", која је приказана пред кнежевим двором у Дубровнику 15. II. 1652. године, стоји „од Скопја".[126])

У списима ДАД-а на талијанском из 18. стољећа пише се сада чак „Skopglio",[127]) „Skopglia",[128]) „Skopglie",[129]) а у једном документу на хрватском језику из истога архива „od Scopglia".[130]) У штампаним списима на талијанском стоји „Scopie"[131]) или „Scopia",[132]) у „Chronica Ragusina" Јунија Рестија (р. 1671. -у. 1735.), такођер на талијанском језику, пише исто „Sco-

[109]) DAD—LCL 44, fol. 10 (7. XII. 1622.), 13, 39' (8. II., 17. VIII. 1623.), Acta s. Mariae (A s M) 68/2081, br. 20 (25. VIII. 1683.), br. 1870 (18., 23. X. 1669.).

[110]) Ibid. — AsM 53 /1935, br. 1 (31. V. 1604.), 68/2081, br. 20 (25. VIII. 1683.)

[111]) E. Fermendžin, Acta Bulgariae ecclesiastica, MSHSM 18, Zagreb 1887, 145 (12.VI.1643.), 296 (30. III. 1682.); Isti, Izprave tičuće se Crne Gore i Stare Srbije, Starine JA XXV, Zagreb 1892, 189 (1655.); F. Rački, Izvještaj barskoga nadbiskupa Marina Bizzia o svojem putovanju god, 1610 po Arbanaskoj i Staroj Srbiji, Starine JA XX, Zagreb 1888, 120 (1610.); M. Премроу Католички надбискупи у Скопљу, ГСНД I/1, Скопље 1925, 329 (1. IV. 1669.); A Theiner, o. ц. II, Zagrabiae 1875, 107 (14. XII. 1609.), 213 (o. 1680.), 217, 220 (1685?).

[112]) D. Iaranoff, o. c., 14.

[113]) A. Theiner, o. c. II, 130 (25. VII. 1645.).

[114]) M. Премроу, o. ц., 329 (6. III. 1656.).

[115]) Gerba, Die Kaiserlichen in Albanien 1689., Mittheilungen des k. k. Kriegs—Archivs II, Wien 1888, 128, 129, 138, 139.

[116]) Љ. Стојановић, Стари српски родослови, 102 (1650.), 180 (17. ст.), 183, 189, 204 (II. пол. 17. ст.).

[117]) Љ. Стојановић, о. с., 106 (1672.).

[118]) Љ. Стојановић. о. с., 223, 231, 266 (крај 17. ст.); Исти, Стари српски записи и натписи IV, Зборник за историју . . . X, Ср. Карловци 1923, 155 (1647 , 1650)

[119]) Љ Стојановић, Стари српски родослови . . . 275 (1689); P J Šafařik, o. c., 87 (1699).

[120]) Љ Стојановић, Стари српски . . . , 246 (II пол. 17. ст.).

[121]) Љ Стојановић, Стари српски записи . . . IV, 167 (1659).

[122]) Љ Стојановић, Стари српски записи . . . VI, 120 (1682).

[123]) J Иванов, Блгарски старини. . . , 123 (1641); Исти, Блгарите. . . , 136 (II пол 17 ст).

[124]) J Иванов, Блгарите . . . , 174 (1659).

[125]) J. Иванов, Блгарски старини . . , 69 (1690.).

[126]) „. . . Gorostasnom zlom Tarašu,
glavi od Skopja tvrda grada,
krunu i slavu braneć našu
glavu odsiječe dikla mlada . . " (Djela Djora Palmotića II, Stari pisci hrvatski XIII, Zagreb 1883, 167).

[127]) DAD — Acta Turcarum (AT) A VI — serija 75, br. 74 (26. I. 1707.).

[128]) Ibid. — AT A VI — serija 75, br. 74 (26. I. 1707.).

[129]) Ibid. — AT A VI — serija 75, br. 82 (3. II. 1707.), 84 (1707./8.), 245 (s. d.).

[130]) Ibid. — AT A VI — serija 75, br. 89 (1709.).

[131]) E. Fermendžin, Acta Bulgariae . . , 329 (25. II. 1708.).

[132]) Н. Ђивановић, Дубровчанин Тома Томичић (1710.—1793.), католички надбискуп у Скопљу, ГСНД II/1 и 2, Скопље 1926, 126 (1792.).

pia",[133]) а у C. Contarinia „Uscopia",[134]) на једној географској карти из 1744. године „Scopia, Scupi"[135]), A. dela Bella, талијански филолог и лексикограф, пише га „Uscop (Scupi, Uscopglje, Uscopglja)",[136]) док у једном путопису за Цариград из 1792. године, састављеном на талијанском, стоји чак „Uschiup".[137]) У штапаним документима на латинском из тога стољећа имамо назив „Scopiam",[138]) и pridjev „Scopiensis",[139]) а у „Chronica serbica" Ђорђа Бранковића (1645—1711)[140]) „Scopia".[141]) У штампаним списима ћирилицом из истога стољећа налазимо на „Скопїю"[142]) „Скопїя",[143]) „Скопїє",[144]) „Скоплє",[145]) „Скопиє"[146]) „Скопїй",[147]) „Скоплıа",[148]) „Скоплю",[149]) „Скопю",[150]) Искипѣ",[151]) „Скоплѣ",[152]) „Скопїѧ",[153]) те чак и „Скопље".[154])

У 19. стољећу француски путописац F. de Beaujour зове ово мјесто „Uscup, l' ancienne Scupi".[155]) У једном документу из Државног архива у Задру од 1843. године на талијанском језику пише се такођер „Uscup", а у другом спису на њемачком од исте године „Skopia"[156]) У једном пак путопису на њемачком назива се чак „Uescüb".[157]) У штампаним документима, који се налазе у Државном архиву у Бечу, пише се овај град „Скопље"[158]).

---

[133]) Chronica Ragusina Junii Resti item Joannis Gundulae, MSHSM XXV, Scriptores II, Zagrabiae 1893, 63.

[134]) C. Contarini, Istoria della guerra di Leopoldo Primo II, Venezia 1710, 167.

[135]) D. Iaranoff, o. c., 17.

[136]) A. dalla Bella, Dizionario italiano-latino-illirico II, Ragusa 1785, 443 (Uscop, cit. della Turchia nella Servia. Scupi. Uscopglje, glja. n.).

[137]) DAD—Consolati—XXXVIII, br. 17.

[138]) F. Wagner, Historia Leopoldi Magni II, Vindobonae 1731, 124.

[139]) A. Theiner, o. c. II, 237 (3. IX. 1701.).

[140]) Enciklopedija Jugoslavije 2, 179, 180.

[141]) Љ. Стојановић, Стари српски родослови . . , 285, 286, 292.

[142]) Љ. Стојановић, о. ц., 195 (II. пол. 18. ст.).

[143]) Љ. Стојановић, о. ц., 329 (поч. 18. ст.).

[144]) Ј. Иванов, Блгарски старини . . , 515 (1708.).

[145]) Љ. Стојановић, Стари српски записи . . . V, 44 (1724.).

[146]) Љ. Стојановић, о. ц. VI, 31 (18. ст.), 132 (1747.).

[147]) Ј. Иванов, Блгарски старини . . , 121 (1799.).

[148]) Ј. Иванов, о. ц., 131 (1734.).

[149]) Ј. Иванов, о. ц., Блгарите Македонија, 184 (1719.); Р. Грујић, Писма пећских патријарха из другог и трећег деценија XVIII-тог века, Споменик СКА II, 120 121 (4. X. 1719.).

[150]) Љ. Стојановић, Стари српски родослови . . , 192 (II. пол. 18. ст.).

[151]) Ј. Иванов, Блгарите Македонија, 186 (1745.).

[152]) Ј. Иванов, о. ц., 192 (1771.).

[153]) Ј. Иванов, о. ц., 195 (1792.).

[154]) Ј. Миловић, Зборник докумената из историје Црне Горе (1685—1782), Цетиње 1956, 60 (1727.).

[155]) F. de Beaujour, Voyage militaire dans l'empire ottoman I, Paris 1829, 207.

[156]) DAZ—Spisi Namjesništva za Dalmaciju—1843 — $\frac{X}{2}$ 1, br. 1809.

[157]) A. Griesbach, Reise durch Rumelien und nach Brussa im Jahre 1839 II, Göttingen 1841 (Ј Иванов, Блгарски . . . , 237)

[158]) Ф Шишић, Босна и Херцеговина за време везировања Омер-паше Латаса (1850—1852), Зборник за историју . . II/XII, Београд 1938, 244, 294, 308, 321, 343, 390 (9. I., 20. III., 30. IV., 5. VI., 4. VII., 24. X. 1851); Т. Томоски, Документи од виенската архива за Македонија од 1879—1903, Скопје, 1955, 9—12 (4. X. 1879).

„Uskub (Скопље)",[159]) „Скопље (türk. Üsküb)",[160]) „Скопље (Skopia, türk. Üsküb"[161]) и „Üsküb",[162]) a W. Tomaschek ставља „Skopia oder Üsküb".[163])

У штампаним списима из овог стољећа ћирилицом назива се „Скопіє",[164]) „Скопѣ",[165]) „Скопле",[166]) „Скоплѣ",[167]) „Скопиє",[168]) „Скопьє",[169]) „Скопіѣ",[170]) „Скопіи",[171]) „Скопия",[172]) „Скопїе (Ускипь"),[173]) „Скопйе",[174]) Вук Караџић га пише „Скопље",[175]) Даничић „Скопиіє",[176]) а Јукић „Скопље",[176]) док Макензи и Ирби на енглеском „Skopia".[178])

У 20. стољећу и даље, у документима на њемачком, пишу га и „Üsküb",[179]) у оним на српском језику „Скопље",[180]) а у „Рјечнику хрватскога језика" стоји „Скопље".[181])

У доба старе Југославије овај град се је по новинама и посвуда називао „Скопље". Тако га зову и данас већина новина. Иначе га пише „Скопље" и „Рјечник хрватскога или српскога језика", који је изишао 1955. године.[182])

---

[159]) Ф. Шишић, о. ц., 9 (24. X. 1850.).

[160]) Т. Томоски, о. ц., 9, 10 (14. X. 1879.).

[161]) Т. Томоски, о. ц., 11 (4. X. 1879.).

[162]) Т. Томоски, о. ц., 39 (13. IX. 1890.), 66 (12. III. 1894.).

[163]) W. Tomaschek, о.ц., 3 (1882.).

[164]) Љ. Стојановић, Стари српски записи . . V, 307 (1831.); Ј. Иванов, Блгарски старини.., 116 (1831.).

[165]) Љ. Стојановић, о. ц. V, 319, 318 (1834., 1842.), 322 (1845.); Ј. Иванов, о. ц., 111 (1858.), 113 (1863.), 118 (1842.), 171 (1805.); Исти, Блгарите . . , 358 (1857.); Х. Поленаковић, Кореспонденцијата на Јордан Хаџи Константинов—Џинот со Друштвото српски словесности, Материјали 2, Скопје 1955, 27 (1855.), 13, 17, 20, 22, 25, 29—35, 37, 40, 41, 44, 45 (1856.), 46, 50, (1857.).

[166]) Љ. Стојановић, о. ц. V, 323 (1845.).

[167]) Љ. Стојановић, о. ц. V, 323 (1845.), 327 (1856.); Х. Поленаковић, о. ц., 10 (1855.), 7—11 (1856.), 51 (1857.).

[168]) Ј. Иванов, Блгарски старини . . , 109 (1864., 1896.); Исти, Блгарите Македонија, 356 (1864.).

[169]) Ј. Иванов, Блгарски . . , 139 (1896.).

[170]) Ј. Иванов, о. ц., 123 (1801.).

[171]) Ј. Иванов, Блгарите Македонија, 220 (о. 1830.).

[172]) Ј. Иванов, о. ц., 258 (1851.).

[173]) Ј. Иванов, о. ц., 265 (1852.).

[174]) Ј. Иванов, о. ц., 343 (1876.).

[175]) В. Стефановић Караџић, Српски рјечник, Беч 1852, 687.

[176]) Ђ. Даничић, Рјечник из књижевних старина српских III, Биоград 1864, 115, 116.

[177]) Он каже да га тако зову Срби и Бугари, а Турци Üsküb, које Бошњаци изговарају Ушћуп (J. F. Jukić, Putopisi i istorisko-etnografski radovi, Sarajevo 1953, 134).

[178]) G. M. Mackenzie and A. G. Irby, Travels in the Slavonic provinces of Turkey in Europe, London 1867, 305, 306.

[179]) Т. Томоски, о. ц. 12, 128, 133 (30. IV., 7., 8. VII. 1903.).

[180]) Љ. Лапе, Извештаји од 1903 години на српските конзули, митрополити и училишни инспектори во Македонија, Скопје 1954, 11—19, 21—24, 27, 42, 43, 45, 53, 54, 148, 149, 151, 152, 154—156, 158, 159, 179, 181—186, 192, 199, 200, 205, 207, 208, 210, 213—217, 223, 225, 228—234, 236, 240—243, 249—253, 255, 257—259, 277—279, 293, 302, 313—315, 317—319, 322—324, 326—332, 334, 336, 344, 349, 358.

[181]) F. Iveković — I. Broz, Rječnik hrvatskoga jezika II, Zagreb 1901, 414.

[182]) 64, Zagreb 1955, 280, 281.

4.

Ако сада направимо просјек кроз све ове изворе у вези топонима Скопје, онда ћемо запазити слиједеће. У старовјековним изворима на латинском језику Скопје се назива: Scupi/Scuporum, Scupos, Scupis и Scupensis (pridjev), а у онима на грчком језику: Σκοῦποι.

У средњевјековним пак изворима такођер на латинском имамо: Scopinae (pridjev), Scupis, Scopie, Scopia, Scopiae, Schopia, Scopiensem (pridjev), Vschopia, Enschopia, Vschopie i Uschopia. У изворима на грчком из истога периода стоји: Σκόποι, Σκουπόμητροπολις, Σκουπίον, Σκοπίων, τὰ Σκόπια, τῶν Σκουπίων, Σκούπων и Σκοπιᾶς. У једном извору на арапском језику (Идризи) гласи: Isquofija и Iscobija, а на другом на турском језику: Üsküb. У изворима на талијанском језику пише се као: Scopi, Scopia, Schopia и Schopie, а у онима ћирилицом: Скопїє, Скп'ль, Скопьм, скопскомь (pridjev), Скопию, Скопи, Скопс'кои (pridjev), Скопьскыимь (pridjev), Скопьскои (pridjev), Скопоьскомѹ (pridjev), Скопиıє, Скопии, Скопиıа, Скоплѣ, Скопїи, Скопїю, Скопıа и Скопьєє.

У новом вијеку, у изворима 16. стољећа на латинском, назива се: Schopie Scopia, Scopie, Scopiae, Schopia, Uscopia, Vscopia, Vschopie, Scopiam и Schopya. У онима на талијанском из истога стољећа гласи: Schopie, Scopia, Scoppie, Scopie, Schopia, Escopia, Scupi и Scupli. У овом стољећу на хрватском језику (глагољицом) пише се овај град Скопија, а у једном документу на истом језику латиницом: Scopie и Scopiu. У изворима на српском језику ћирилицом у том истом стољећу стоји: Скопль, Скопıє, Скопию, Скопїю, Скопе, и Скопїє, у онима на турском опет Üsküb, а у једном на француском: Scopia.

У 17. стољећу у изворима на латинском пише се: Scopiensis, Scopiensem (pridjevi), у онима на талијанском: Scopie, Scopia и Scupi.

У изворима на њемачком пак: Uscopia (Ueskub) или Скопље, а у онима на српском ћирилицом: Скопїю, Скопїи, Скопїє, Скопє, Скопљє, Скопиıє, Скоплю, Скопи, Скопйе и Скопьє, а у једном дјелу на хрватском језику: Скопја.

У 18. стољећу и изворима на латинском имамо називе: Scopiam и Scopiensem (pridjev) и Scopia, док у онима на талијанском: Skopglio, Skopglia, Skopglie, Scopie, Scopia, Scupi, Uscopia, те чак Uscop (Scupi, Uskopglje, Uskopglja) и Uschiup. У изворима на хрватском (латиница) из тога истога стољећа пише се: Scopglia, а у онима на српском (ћирилица): Скопїю, Скопїя, Скопиıє, Скоплє, Скопиє, Скопїй, Скоплıа, Скоплю, Скопю, Искипѣ, Скоплѣ, Скопїѧ и Скопље.

У најновијем вијеку, у 19. стољећу, на француском се зове овај град: Uscup, на талијанском такођер тако, у списима на њемачком: Skopia, Uescüb, Скопље, Uskub (Скопље), Skoplje (Üsküb), Skoplje (Скопиа, turk. Üsküb) и Üsküb. У изворима на српском (ћир,) опет: Скопїє, Скопѣ, Скоплє, Скоплѣ, Скопиє, Скопьє, Скопıѣ, Скопїи, Скопїя, Скопиıє (Искипь), Скопйе и Скопље.

У изворима на хрватском из тога стољећа пише се: Скопље, а на енглеском: Skopia.

У 20. стољећу на њемачком га се и даље пише Üsküb, на српском или на хрватском: Скопље, а сада и Скопје.

5.

Што из свега овога опажамо?

a) Да се под старовјековним изворима и на латинском и на грчком језику зове овај град у плуралу (Scupi, Σκοῦποι.)

b) У средњевјековним изворима на латинском имамо испочетка такођер плурални облик (Scupis од Scupi), а углавном и сачуван тај исти плурални облик према средњевјековном називању тсга мјеста на грчком.

c) У изворима из истога периода на грчком језику имамо прво плурални облик (Σκόποι τὰ Σκόπια, Σκοπίων, Σκούπιων, Σκούπων), а онда и сингуларни облик (Σκούπιον, Σκοπιᾶς).

d) На арапском је сачуван плурални облик „Scopia" (Isquofija, Isqobija).

e) Турски израз „Üsküb", како је дошао тумачи нам П. Скок[183]) и Ст. Романски[184]), што баш није сасма увјерљиво.

f) У средњевјековним изворима на талијанском језику имамо и облик сачуван према грчком (Scopi), те онда и према латинским називима из тога периода (Scopia, Schopie).

g) Што се тиче овог назива ћирилицом видимо да је претежан утицај са грчког на формирање тога топонима.

h) У новом вијеку овај топоним на хрватском језику (Scopie, т. ј. Скопје, Scopglie, Scopglia) је настао под утицајем његовог називања на латинском, а онда и на талијанском језику.

i) Разнолико називање Скопја у позном новом вијеку на страним језицима (а напосе на њемачком) није утицало на формирање именовања овога града.

j) Први пута се назива у изворима на српском језику ћирилицом Скопје о. 1215. г. као „Скп'ль" или „Скопьм", затим у 14. стољећу као „Скоплѣ", а онда истом у 16. стољећу и даље.

k) У 17. стољећу ово се мјесто зове на њемачком „Скопље" а онда и у 19. стољећу понекада.

l) Од 19. стољећа и Срби и Хрвати стално називају овај град Скопље, што се продуљило све до наших дана (уз извјесне изнимке).

m) Неки Македонци га пишу у 19. стољећу и као „Скоплѣ" и као „Скопѣ", док сада увијек и само као Скопје.

n) Свакако треба подвући да се је средњевјековни облик „Scup—" или „Skoup—" преобразио у средњем вијеку у „Skop—" („Scop—") и у таквом се је стању све до данас одржао.

6.

Свему овоме треба још нешто додати, а то је прво: зашто имамо готово претежно кроз вјекове плурални облик за овај топоним.

a) И на латинском и на грчком језику у старом вијеку постоји плурални облик за Скопје. Ми би то протумачили тако да је то због тога, што је Скопје било мјесто, које су основали прво Илирски Дарданци, а онда су намјесто њега или уз њега Римљани саградили нови град и тако се

[183]) Лингвистичке белешке с пута по Јужној Србији, ГСНД II/1—2, Скопље 1927, 280; Исти, Из топономастике Јужне Србије, ГСНД XV—XVI, Скопље 1936, 103.

[184]) Имената на некои македонски градове, Македонски Преглед VI/2. Софија 1930, 6.

је дошло до топонима „Scupi" или „Σκοῦποι", т. ј. управо онако као и „Stobi" или „Stoboi"[185]) или пак у Далмацији „Salonae", који су натпис становници Салоне писали само онда, када се је радило о илирском и исејском, а касније о римском и исејском дијелу ове колоније.[186])

Овај већином плурални облик наставио се је и у средњем вијеку на грчком попут топонима у Далмацији (τὰ Δεκάτερα, τὰ Διάδωρα, τὰ Ὄψαρα, τῶν Δεκατέρων, τῶν Διαδώρων[187]). На латинском пак је само једанпут тај топоним називан „Scupi", а онда је превагнуо онај грчки назив, те је тако и ушло у средњевјековне изворе на латинском и на талијанском језику, па и на нашем језику: Scopia, Scopie, Skopi, Skope, Skopja, и Skoplje.

b) Друго: Скопје и Ускопје има и у другим нашим крајевима. Тако у II половици 12. стољећа спомиње Поп Дукљанин „Uscople", које Ф. Шишић убицира са данашњим Бугојном и Купресом.[188]) Год. 1244. пак хрватско-угарски краљ Бела III (IV) у својој исправи наводи „supa Vszcopla".[189]) Год. 1322. ово мјесто се такођер назива као „Ускопьля"[190]), 1414. се јавља као „Uscopia",[191]) 1446. као „Ускоплγ",[192]) а 1463. као „Uschopye".[193]) Год. 1551. зове се ово мјесто „Vscopia",[194]) 1594. „Scopia",[195]) иза 1624. и 1655. „Scopie",[196]) а 1628., 1630., 1638., 1640., 1643, 1644. г. опет „Scopia".[197]) Год. 1711. на турском се пише „Dolne Üsküpje", што Вл. Скарић назива „Доље Скопје".[198]) Год. 1846. ово се мјесто у њемачким документима зове и „Skoplie", „Scopglie", „Scoplie" и „Scoplia",[199]) а у онима из 1844. и 1850. „Skopje" или чак „Skoplje".[200]) Јукић пак разликује тада у скопљанској нахији „Скопје, доње и горње".[201])

---

185) Гл. о Стобима: Ф. Папазоглу, о. ц., 235—240.

186) Гл. за то: G. Novak, Isejska i rimska Salona, Rad JA 270, Zagreb 1948, 19, 29.

187) Constantine Porphyrogenitus de administrando imperio. Ed. Gy. Moravcsik. Budapest 1949, 124, 136.

188) Ф. Шишић, Љетопис Попа Дукљанина, Београд — Загреб 1928, 324, 448.

189) E. Fermendžin, Acta Bosnae. . , 13.

190) L. Thalloczy, Studien zur Geschichte Bosniens und Serbiens im Mittelalter, München u. Leipzig 1914, 8.

191) E. Fermendžin, o. c., 49.

192) F. Miklosich, o. c., 440 (22. VIII. 1446.).

193) E. Fermendžin, o. c., 258 (6. XII. 1463.). Иначе L. Thalloczy ово чита као „Usthopye" (o. c., 421).

194) Miscellanea II—IV, Zadar 1953, 69.

195) K. Horvat, Novi historijski spomenici za povjest Bosne i susjednih zemalja, Glasnik zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini XXI, Sarajevo 1909, 20 (22. VII. 1594.).

196) F. Rački, Prilozi za geografsko-statistički opis bosanskoga pašalika, Starine JA XIV, Zagreb 1882, 181; E. Fermendžin, o. c., 477.

197) E. Fermendžin, o. c. 382 (1628.), 403 (20. XI 1630.), 426 (14. VIII. 1638.), 434 (14. VIII. 1640.), 444 (1. VII. 1643.), 455 (1644.).

198) Вл. Скарић, Попис босанских спахија из 1123. (1711.) године, Гласник земаљског музеја у Босни и Херцеговини XLII/2, Сарајево 1930, 72.

199) Х. Капицић, Прилози за историју Босне и Херцеговине у XIX вијеку, Грађа науч. друштва НРБиХа III/1, Сарајево 1956, 28, 30, 31.

200) Ф. Шишић, о. ц., 13, 162, 177, 205, 294.

201) I. F. Jukić, o. c., 353.

За Ускопје код Хума[202]) имамо такођер неколико података, који су наведени у Рестијевој кроници.[203]) Ондје се оно пише као „Uscopie" и „Uskopia.".[204])

Према свему овом изложеном 1414. имамо назив за „Uscopia" у Босни, а за Скопје у Македонији тај исти назив тек 1456. године. Али зато за тај град у Македонији топоним „Vscopia" имамо још 1441., а за онај у Босни тек 1551. године. Исто тако назив „Scopia" у Македонији се појављује још 1204., а онај у Босни истом 1594. године. Топоним „Scopie" у Македонији пак неколико година раније, т. ј. 1199., а онај у Босни тек 1624. године. Израз „Scopglie" у Македонији се јавља у изворима у 18. стољећу, а онај у Босни истом 1846. године. Назив пак „Скопље" у Македонији спомиње се у документима од 1689., а онај у Босни тек 1844. године. Исто тако овако писано „Скопје" у Македонији појављује се у изворима 1652., а за оно у Босни истом ове исте 1844. године.

И док и данас народ у Босни зове ово *Ускопље* (босанско) Скопље,[205]) оно у Херцеговини је остало и даље *Ускопље*.

7.

Како је настао топоним Скопје, ми не ћемо улазити у тај проблем. Задње је мишљење о томе изашло у већ споменутом „Рјечнику хрватскога или српскога језика." У њему се тврди да се је данашњи лик „развио из Скопије преко Скопје, тако да је иза п прешло у љ," те се наводи за то неколико примјера.[206])

Свакако ми смо само хтјели овиме показати како се је мијењао топоним овога града од његовог првог спомена у изворима па све до данас. Уједно смо хтјели утврдити и то да је исправније говорити и писати Скопје, како то данас зове овај свој центар републике и сам македонски народ, него ли Скопље.

STJEPAN ANTOLJAK

THE PLACE-NAME SKOPJE AND ITS HISTORY

SUMARY

The author first quotes from published and unpublished Sources examined by him the names by which the city now called Skopje was known in classical, medieaval and modern times. Further working from this material he demostrates the origin of the contempory name of city and states that Skopje is the more phonetically and orthographically correct term than Skoplje.

[202]) M. Vego, Naselja bosanske sredovjekovne države, Sarajevo 1957, 121.

[203]) Према томе нема право М. Вего, када тврди да се ово мјесто спомиње у дубровачким изворима 1427. и 1431. године (о. ц., 121).

[204]) Chronica Ragusina Junii Resti . . , 224, 230, 246.

[205]) M. Vego, o. ц., 111.

[206]) 64, Zagreb 1955, 280, 281.

Б. СТЕВАНОВИЋ

РАЗВОЈ ТИПА ТВРДИЦЕ У АНТИЧКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

I

На основу материјала којим располажемо развој типа тврдице у античкој књижевности можемо овако претпоставити.

Лик човека који гледа да стекне ма на који начин, да се обогати и да чува своје благо, које му ништа не користи, искристалисао се лагано током више векова. Предмет о човеку који штеди преко мере, који све своје имање претвара у злато, закопава га, али му га други украду постепено се развијао и најзад добио дефинитивни облик. Нова атичка комедија, ако не и средња, већ зна за њега. Он се налази скициран у Аристофановом *Боīаīсīву* (237—241) 388 г. То се даље употпуњује у старца који налази благо и чува га у ћупу, стрепи над њим, крије га и закопава; користећи тишину ноћи, кад сви други људи спавају, он посматра своје сребрњаке и златнике, ужива у њиховом сјају и најзад им предаје чак и своју душу.

Изложити постанак типа тврдице и пропратити његов развој од првих зачетака па до оних развијених облика који су били узор Еуклиону није лака ствар из много разлога, а поглавито због тога што су многа дела старе грчке књижевности неповратно изгубљена. Можда је тврдица имао први свој облик у „штедиши"; можда је то био лакомац који ћари без обзира на срамоту. Овакви ликови могли су постојати још и пре појаве кованог новца. Међутим, поуздане податке имамо тек у V в. Једно је извесно: тип тврдице, чији је највиши домет у античко доба био Еуклион, није тада могао с обзиром на ступањ развитка друштвеног бића да се развије до оне мере коју је он достигао у периоду класицизма у Молијеровом Харпагону или у периоду критичког реализма у Балзаковом Грандеу или Гогољевом Пљушкину, мада нас неки детаљи код Плаута (*Аулуларија* II 4) и на другим местима могу навести на друкчије мишљење.

Најстарије назирање лика тврдице у грчкој књижевности, као неко још неодређено његово наслућивање, имамо код Хесиода. Његове речи „Онај који радо даје, па макар и много дао, срећан је што даје и његово се срце због тога радује; а оно што човек узима другоме бестидно и против његове воље, иако је мало, стеже му срце" (*Послови и дани*, 357—360) очигледно циљају на лакомца и као да наговештавају будућег скупљача блага.

Конкретнији податак налази се код јамбографа Архилоха. Он прави алузију на Микоњане као тврдице. Тај податак сачуван је код Атенеја (I 7 F)

и гласи: ,,О Периклу каже Архилох, песник са Пара, да је незван упао на гозбу попут Микоњана. Изгледа да Микоњане нападају због тога што су сиромашни и живе на неплодном острву, а и због тврдичења и лакомости" (в. коментар Берков поводом 78 фр. Архилоховог PLG II).

Код Хипонакта има два фрагмента у којима се, мада издалека, прави алузија на тврдицу. Један од њих гласи (Берк, PLG, fr. 20, p. 470): ,,Мени Плутос — јер је сувише слеп — у кућу никад не дође нити рече: ,,Хипонакте, дајем ти тридесет мина сребра и још много шта друго"; јер је он у срцу плашљив". Други фрагменат, који се налази код Ј. Стобљанина (*Антологија*, XXXIII, 12) гласи: ,,Кад би неко затворио много злата у кући, мало смокава и два-три човека, видео би колико су смокве боље од злата".

Као што бисмо могли очекивати по неки мотив о тврдици код јамбских песника да су њихова дела очувана, исто тако смемо претпоставити тако нешто и у сицилијанској комедији и миму. Чињеница је да се онде најраније појављују друштвени типови са доста реалистичких црта у приказивању свакидашњице. Нажалост и овде, због оскудности очуваних фрагмената, не можемо дати ништа више сем голе хипотезе.

Нашем тврђењу да су Архилох и Хипонакт могли улазити у теме о тврдици иде у прилог и излагање В. Нестлеа, који каже да је међу изворима за стварање типа тврдице била, поред осталих, и гномолошка поезија. Међу њима он помиње и Хипонакта, али — чудновато! — он га убраја у претставнике киничко-стојичке дијатрибе[1]). Заслужује пажњу и Нестлеово тврђење да је Антифонт (реч је вероватно о софисту познатом под тим именом, а не о неком стојичком филозофу, који је непознат, или о истоименом беседнику) увео тврдицу у књижевност.

Можемо узети да се лик тврдице већ назире и у изрекама појединих мислилаца VI—V века, мада оне имају апстрактан карактер. Они су те изреке створили или према тврдицама из друштвене стварности или према фолклорним ликовима тврдица. Истина, нисмо уверени у аутентичност тих изрека, односно у то да ли оне нису каснији производ него што је доба у коме су живели ти мислиоци.

Ради илустрације навешћемо неке од њих. Питагора даје ову опомену (в. Стоб. XV 7): ,,Немој сувише трошити, нити буди тврдица (ἀνελεύθερος); најбоље је средина". Сократ је говорио: ,,Богатство тврдица је као сунце које зађе а нико му се од живих не радује" ((ibid. XVI 28). ,,Живот тврдица

[1] До његовог рада Zur Geschichte des Geizigen објављеног 1911 г у Korrespondenzblatt für die höheren Schulen Würtembergs, стр. 422—433, нисам нажалост могао доћи, јер га нема у београдским и загребачким библиотекама, те сам принуђен да се послужим рефератом о њему од Ернста Виста Bericht über die Litteratur zur griechischen Komödie (Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswiss. св. 174, 1919). Али овај реферат је врло сумаран и у њему су се, изгледа, поткрале неке грешке. Реферат гласи у преводу: ,,Нестле доводи тип тврдице у везу са Плаутовим Еуклионом, Хреметом (Хорац. *Епод*. I 33) и Плутарховим списом Περὶ φιλοπλουτίας, који су на истој линији и на довезују се на грчке обрасце. То је с једне стране νέα — Нестле потсећа поглавито на Менандровог Δύσκολος-а, на Дифилов фр 572 К — с друге стране гномолошка поезија можда Ајсхриона са Сама или Феникса из Колофона. Ова, опет, одговара киничко-стоичкој дијатриби, на пр. Хипонакта из Ефеса; на граници између дијатрибе и поезије стоје и Теофрастови *Карактери*. Тип тврдине вероватно је увео у књижевност стоички филозоф Антифонт".

личи на гозбу мртвога: иако он има све, нема оног који ће се радовати" (XVI, 27). Исто тако и Демокрит, Сократов савременик, критикује тврдице: „Тврдице (φειδωλοί) имају судбину пчеле, јер раде као да ће увек живети" (XVI 17).

Лик тврдице почиње се конкретније испољавати тек у вези с мотивом о скривању блага.

Најстарији мотив о скривању блага налази се, изгледа, код Пиндара (*Нем.* 1, 31) где стоји: „Не волим да држим у одаји велико богатство сакривено". Речи „сакривено богатство" (πλοῦτον κατακρύψαις) вероватно циљају на благо, на нагомилани новац који није од користи своме сопственику, тврдици, јер песник прави ову алузију истичући да је боље чинити пријатељима услуге и живети лепо с њима. Постанак овог мотива пада у прву половину V века, јер је прва Пиндарова немејска епиникија постала у част победе Хијероновог рођака Хромија 476 г. (в. Шмид — Штелин, Gesch. der griech. Lit. I 1, p. 561).

Тај мотив о скривању блага налази се већ знатно проширен и разрађен у тексту поменутог Антифонта где се описује тврдица (*Сшоб. Анш.* XVI, 29): „Има једна прича (λόγος) како је неки човек, видећи да је други неки човек скупио велики новац (ἀργύριον πολύ), тражио да му да на зајам под интерес. Али му он није хтео дати, јер је био неповерљив и није давао никоме, него остави негде новац. Међутим, неко дознаде за то и кришом му га украде. Кад је после дошао онај што је оставио благо (τὰ χρήματα), не нађе га. Онда он стане јадиковати због несреће што није дао зајам, јер би му и новац био читав и још би примио добитак. Затим сретне онога човека што је тражио зајам, пожали му се на несрећу и каже му да се каје што му није дао зајам, него му је новац пропао. Онај му рекне да се не брине ништа, него да метне камен на место новца и да замисли да га није изгубио, јер му он ни онако није ништа користио, па ни сада није њега лишен".

Доба овог Антифонта можемо ставити у средину V века пре наше ере. То доба можемо назвати периодом формирања предмета о тврдици.

Мотив сличан овом налази се у облику од више варијаната у „Езоповим" баснама (тачније причама, јер се овде не ради о животињама или биљкама). Једна од тих „басана" (код Халма под бр. 412) гласи: „Неки тврдица (φυλάργυρος) претвори све своје имање у новац, направи златан грумен и закопа га негде заједно са својом душом и умом. Сваког дана га је надгледао. Неко од радника примети то, ископа грумен и однесе га. После дође и он и види празно место, па стане кукати и чупати косу. Тада му неко, видећи га како јадикује и дознавши за узрок, рече: „Човече, немој се жалостити, јер и кад си имао злато, ниси га имао. Узми камен, метни га на место злата и сматрај да је он злато. Исто толико ће ти користити, јер и кад је било злато, ти се ниси њиме користио". Слично Антифонтовој причи, и ова басна има на крају поуку: „Прича показује да ништа не вреди стицање ако се оно не искористи".

Мотив о скривању блага код Езопа вероватно је савремен мотиву код Антифонта, а можда је и старији, јер се обично сматра да тзв. Езопове басне добијају свој коначни облик у V, ако не још у VI веку. Тако се у *Исшорији грчке књижевносши* од Шмид-Штелина (I 1, стр. 676) истиче могућност да су збирке Езопових басана постојале још у V в. Аутор тврди да су се софисти

упознали с њима и искористили етичко-педагошку вредност параболике у њима (ib. p. 677). Исто тако и С. П. Шестаков (*Ист. грeч. лит.* I, стр. 66) сматра да је овај зборник басана настао у Атици у V в. и да он претставља кодификаторски рад, који је књижевно обрадио огромни фолклорни материјал разноврсног и често врло старог порекла. Истина, како не знамо тачно кад је извршена последња писмена редакција ове збирке, не смемо ни тврдити да овај мотив није претрпео утицај сличног сижеа о тврдици из комедије.[2])

Упоредо с овим мотивима, па можда и пре њих, свакако још у фолклору, постали су популарни ликови тврдице као што су Фејдон, Гнифон, Смикрин, Тимон, Хремет и други. Имена и надимци појединих тврдица уопште су врло интересантни и карактеристични. Ту често важи популарна изрека nomen et omen. Понекад особно име је истовремено и заједничко име једне врсте тврдице или њему сличних типова.

Из једног места код Алкифрона (III, 34,3) које гласи: „А остали нови богаташи у Атини постали су тврђи од Фејдона и Гнифона" види се да су то били врло популарни и опште познати ликови тврдице. Вероватно на основу овог и њему сличних података неки научници изводили су закључак да сва ова имена означавају чувене тврдице у новој атичкој комедији. Таква тврђења налазимо у *Речнику особних имена* Папе—Бенселера, донекле и у *Речнику грчког језика* Лидел—Скота. Ми сматрамо да су оваква мишљења доста шаблонска, застарела и да се не могу више одржати. То закључујемо по томе што код Атенеја, чија *Гозба софиста* садржи највише одломака из нове комедије, имамо мало података о Фејдону, Гнифону и њима сродним типовима, а то значи да су они мало фигурирали у новој атичкој комедији. Уз то ми ћемо дати још неке податке у потврду овог тврђења.

Првобитни лик тврдице Фејдона, уколико се није појављивао и у старој атичкој комедији, бар можемо сигурно претпоставити — аналогно ономе што је рекао И. И. Толстој (в. V гл.) — да је био већ познат у фолклору тога доба. О томе судимо по Аристофановим Облакињама, где се отац „штедљивог" Стрепсијада звао Фејдонид, па зато Стрепсијад хоће да тако да име своме сину надајући се да ће име утицати на њега да буде чуваран, а не расипник (в. ст. 66—67).

По нашем мишцљењу и помен „Фејдонове мере" код Теофраста (*Карактери*, XXX, 11) више иде у прилог тврђењу В. Биндера „да је име Фејдон могло стереотипно означавати тврдицу" (уп. немачки превод Теофрастових *Карактера*, Библиотека Лангеншајт, св. 30, стр. 84, прим. 4) неголи у прилог мишљењу О. Навара да то место значи да се тврдица служи мером мањом него што је Солонова, тј. оном мером коју је увео аргивски државник Фејдон (в. његов *Коментар Теофр. Каракт.* стр. 200—201). Додуше и Навар се ограђује допуштајући могућност да се у придеву Φειδωνείῳ садржи етимолошка игра речи (φείδομαι = штедим). Израз Φειδωνείῳ μέτρῳ преводе са parca

[2] И код многих других народа из разних времена сусрећемо се с мотивом о тврдици у вези с изобличавањем његове мане. Тако се у једној арапској бајци говори како је неки калиф казнио тврдицу Хасана да му се благо које је грамзиво скупљао обеси о врат и да му нико не даје хране, те је тврдица после, слично Миди, молио да му се одузме злато. У једној летонској бајци тврдица, видећи да у слами има по неко зрно жита, поново ју је измлатио. На пролеће његова стока која се хранила само сламом поцрка. Тако је — каже прича — копејку сачувао, а рубљу изгубио.

mensura и издавачи Алкифронових писама онде где Алкифрон помиње да његов тврдица Зопир није дарежљив него се служи ,,Фејдоновом (штедљивом) мером" (III, 57, 1; в. дело Epistolographi graeci).

Гнифон означава тврдицу par excellence, као што смо видели на примеру код Алкифрона. У Лидел—Скотовом речнику стоји да је то стално име старих тврдица у новој атичкој комедији. По Аристотеловом коментатору Аспазију (II век н. е.) ова реч значи тврдица који мало даје (ad Eth. Nic. IV 51 A: γνίφωνες καὶ σκνιποὶ οἱ μικρὰ προϊέμενοι καὶ διδόντες), а код Лукијана се налази не само као особно име тврдице, него и као заједничка именица за означавање зеленаша (Βίων πρᾶσις, 23). Пошто Гнифон није познат у самој новој комедији, ми мислимо да се то може објаснити на два начина: или је он постојао у њој, али се о томе није сачувао ниједан податак, или је постојао само у народним умотворинама раније, касније или истовремено с новом комедијом, јер је фолклор, изгледа, био развијен и упоредо са уметничком књижевношћу.

На Тимона се као на познати тип прави алузија у фрагментима Фриниховe комедије Μονότροπος, а исто тако и код Аристофана (*Птице*, 1549, *Лисистрата*, 808—821), он је био главна личност у истоименој драми Антифановој, њега познајемо из Лукијановог списа, а за њега зна и Алкифрон. На основу алузија код прве двојице комедиографа очигледно је да је Тимон на кога се ту циља и по чијем начину живота живи Фринихов ,,Мргуд" био лик добро познат из неког ранијег књижевног дела или — то је још вероватније — из фолклора.

Смикрин је по Папе-Бенселеру карактер ситничавог тврдице у новој комедији. Σμικρίνης стварно значи скоро исто што и μικρολόγος. Али баш етимологија овог имена даје нам право да претпоставимо неки његов прототип у фолклору или у књижевности ранијој од нове комедије. Алузије које праве каснији писци (Јулијан, Темистије, Хорикије) на ово име тешко да се односе само на главног јунака Менандрових *Парничара*, јер је од ове драме пронађен већи део и у њему не видимо много те ситничаве особине.

Слично се може претпоставити и за тврдицу Хремета, чије је питање још нејасније. У комедији су позната имена Хремета и Хремила. Χρέμης (=гунђало, старац који гунђа) јавља се код Аристофана (*Скупштин.* 372—475) и Теренција (*Андр.* 368), али код њих још нису развијене карактерне особине, док се код Хорација он већ помиње као тврдица, а још више доцније код Алкифрона. Χρεμύλος (зове се тако јер због сиромаштва вара повериоце) се појављује у Арист. *Богатству*. И. Бекер сматра да имена ових стараца у комедији долазе од старе речи τὸ (или ὁ) χρέμος (в. Arist. Com. Лондон, 1897, p. 84).

Занимљива су још нека имена тврдица у грчкој и римској комедији. Име Στρεψιάδης показује особину свога носиоца који тежи да ,,кривотвори правцу" да би уништио своје повериоце. Име Κέρδων (=Добиша) се често јавља почев од Еубула, чија се једна драма тако звала (в. II гл.); оно је омиљено у Херондиним *Мимима* (*Пријатељице*, *Обућар*), а налази се и касније код Петронија (Cena Trimalchionis, 60,8) и Либанија (*Декл.* 32, 22). Врло је карактеристична и етимологија најчувенијег тврдице из антике Еуклиона. Euclio по мишљењу проф. М. Будимира (усмено саопштење) долази од εὖ κλείω (=добро закључавам, затварам, везујем). Такво је мишљење и издавача Плаутове ,,Аулуларије" Пасквале Џарделиа[3]).

II

Колико је тип тврдице био омиљен и како је често приказиван у атичкој комедији, види се по томе што је неколико аутора имало комаде под насловом *Среброљубац* (тачније преведено *Тврдица*). То су: Кратет, Филиск, (Φιλάργυροι), Диоксип, Филипид и Теогнет (Φάσμα ἢ φιλάργυρος). Исто тако више њих је имало комаде под насловом *Нестанак новца* (Ἀργυρίου ἀφανισμός)[4]), као и под насловом *Благо* (Θησαυρός), као што су били: Кратет, Анаксандрид, Диоксип, Архедик, Филемон, Дифил и Менандар. Сем тога, Дифил је имао комад *Незаситљивац* (Ἄπληστος)[5]), Алексид и Никострат *Зеленаш* (Τοκιστής), Антифан и Еутикле *Расипнуће* (Ἄσωτοι), а Антифан, Анаксила, Анаксандрид, Филемон и Менандар *Простак* (Ἄγροικος)[6]). Комада са оваквим насловима где би се могао појављивати тврдица могли бисмо још наводити, али сматрамо да је за сад сасвим довољно.

Само по који оскудан и безначајан фрагменат очувао се од ових дела, тако да из њих врло мало сазнајемо и ништа поуздано не можемо закључити. По томе најбоље видимо колико је тежак губитак дела средње и нове комедије по грчку па и светску књижевност и колико нам слабу накнаду за њихово познавање дају очувана Плаутова и Теренцијева дела, као и прераде код позних античких писаца. Међутим, не може бити сумње да су се у оваквим делима каква смо набројали често појављивале тврдице и то чак и као главне личности.

Тип тврдице као књижевни лик појављује се разговетно први пут у грчкој као и у светској књижевности у делима атичких комедиографа. Стара комедија га већ познаје, средња га развија, али га тек нова усавршава, нарочито у свом најугледнијем претставнику, Менандру.

Тврђење да се тврдица појављује још у старој атичкој комедији поткрепићемо са више доказа[7]).

Прво, то се лепо види на једном месту код Платонија, који у свом спису *О разлици комедија* каже ово о старој комедији (в. Aristoph. Comediae I, ed. Th. Bergk, Teubner, 1923, стр. XXIX и XXX): ,,Пошто је слобода говора свима припадала, писци комедија се нису бојали да исмевају војводе и судије који суде криво и неке грађане, као тврдице и раскалашнике (. . . καὶ τῶν πολιτῶν τινὰς ἢ φιλαργύρους ἢ συζῶντας ἀσελγείᾳ)". А мало даље он каже о тој истој ствари: ,,Садржина старе комедије била је ова: критиковати војводе и судије

---

[3] Човек би могао помислити да и име Philargyrus, које су Римљани давали робовима води порекло из комедије; али ми о томе нисмо нигде нашли потврде.

[4] Атеней један овакав комад приписује Епигену или Антифану, а један Филипиду (IX, 409 D).

[5] Ту се, додуше, могло радити и о паразиту, али нам се ипак чини да је ту пре било речи о једној варијанти тврдице.

[6] Чињеница што је више писаца имало комедије под насловом Πλοῦτος (*Богатство*; — Аристофан два комада, од којих је један дошао до нас, а Архип и Никострат по један), Πλοῦτοι (Кратин) и Πλούσιοι — *Богаташи* (Анаксила и Антифан) не иде овоме много у прилог, јер су то већином аутори старе комедије и обрађивали су предмет друге врсте.

[7] Чак постоји један податак да се тврдица јављао и у трагедији. У одломку из непознате Еурипидове драме (в. Наук, TGF, фр. 953) отац хоће да уда кћер за богаташа, иако је она већ удата за доброг али сиромашног човека.

који не суде право и неке који скупљају благо од неправде и воде мучан живот" (... χρήματα συλλέγουσιν ἐξ ἀδικίας τισὶ καὶ μοχθηρὸν ἐπανηρημένοις βίον).

Други доказ да се тип тврдице јављао у старој комедији, то је помен о Кратиновом тврдици код Атенеја (I 7f-8a) где се каже: ,,Кратин тврдицу Исхомаха (γλίσχρον Ἰσχόμαχον) назива ,,Микоњанин". Затим следе речи из саме комедије: ,,Како ти можеш бити дарежљив кад си постао од Микоњанина Исхомаха?"[8]). Мотив о Микоњанима као тврдицама, као што смо видели у прошлој глави, јавља се први пут код Архилоха, читава два века раније него код Кратина.

Трећи доказ оснива се на податку код Полукса (*Оном*. III 112), где он наводи стих Еуполида, песника старе комедије: ,,Да ли си икада видео хорега прљавијег од тога? Он би пре некоме дао крви него пара." Ту је реч ,,прљавији" (ῥυπαρότερον) употребљена као синоним тврдице. На основу те чињенице може се претпоставити да се у дотичном Еуполидовом комаду радило о некој личности са особинама тврдице[9]).

Четврти доказ јесте мотив о тврдици из непознате драме комедиографа Платона, који је сачуван код Полукса (VI 103: в. *Кок* I, фр. 190): ,,Штедите јако уље. Ја ћу са трга купити жижак који не троши много уља". Додуше, неко би могао приметити да се овде ради само о штедњи, а не и тврдичењу. Али овај фрагменат је врло сличан са ст. 57—59 Аристофанових *Облакиња*, где Стрепсијад хоће да туче слугу што је запалио жижак који троши нмого уља и што је метнуо дебео фитиљ и где имамо несумњиво црту тврдице. Ова два места подударна су и у томе што за израз ,,лампа која много троши" (дословно ,,пије") у првом случају стоји: στίλβην ... πότις, а у другом: πότην λύχνον. Ако један од двојице аутора, који су готово савременици, није утицао на другога, онда су, вероватно, обојица користили исти, већ постојећи, мотив.

Пети доказ јесте фрагмент од анонима, који такође припада старој комедији (*Кок*, III, адесп. 1, р. 394). Он гласи: ,,Формион је рекао да ће он поставити три сребрна троношца, а после је поставио само један од олова".

Затим долазе четири примера код Аристофана. Први је Стрепсијад у *Облакињама*, други је податак о тврдици из изгубљене драме *Еолосикон*, трећи је мотив о тврдици који закопава благо и крије га (у *Богатству*), а четврти је пример обележен дугим изразом састављеним од четири речи κυμινοπριστοκαρδαμογλύφος у *Осицама* (1357).

Фрагменат из драме Αἰολοσίκων (*Кок*, I фр. 6) гласи: Κοιτὼν ἁπάσαις εἷς, πύελος δὲ μί' ἀρκέσει" и ту се вероватно исмева тврдичење поменутог митолошког лица, које даје својим кћерима једну спаваћу собу и једно купатило.

Иако се израз κυμινοπριστοκαρδαμογλύφος даје узгред и није примењен на тврдицу у наведеном месту, већ само његово постојање је доказ да је постојао

---

[8] Познато је да се за становнике извесних места и крајева везују поједине карактеристичне особине. Тако су становници малог и сиромашног кикладског острва Микона били чувени као прости, необразовани и нечисти људи, а исто тако и као просјаци и тврдице.

[9] Као прилог за ово мишљење може послужити и Фринихов Μονότροπος — покушај комедије карактера, прототип мргуда, (намрштенка, мрзовољка), који је много сродан с тврдицом. Слично тврдицама он живи ,,Тимоновим животом, неожењен, без жене и деце, без робова; љутит, неприступачан, озбиљан, ћутљив"; а ,,о себи има лепо мишљење" (в *Кок* I ,18 и 19 фр.).

неки тврдица чија је он било врло згодна карактеристика било у неком другом комаду Аристофановом, било код неког другог комедиографа, било у фолклору. Сам тај виртуозно сложен израз даје врло изразито лик тврдице са примесом карикатуре.

У месту које смо навели из *Боīатсīва* (237—241) бог Плутос даје кратку али изразиту и језгровиту слику тврдице: ,,Ако сратим к неком штедиши (εἰς φειδωλόν), он ме одмах у земљу закопа, па ако к њему дође честит пријатељ и затражи од њега да му позајми мало пара, он каже да не није никад ни видео".

Из ових пет стихова видимо у исти мах неколико карактеристичних ствари: прво да φειδωλός значи тврдица; друго, ту имамо мотив о закопавању блага; треће, видимо како тврдица крије закопано благо и пориче да га има пред другим људима који му траже зајам. Ово место уствари садржи предмет радње читавог једног комада о тврдици.

Иако је Стрепсијад, јунак *Облакиња*, углавном тип позитивног, штедљивог човека, он се ипак истиче и претераном штедњом, тврдичењем. Истовремено он има и црте ,,сујеверног човека" и ,,простака". Како је он са села, њему је најмилији прост сеоски живот ,,устајао, плеснив, запуштен, набрекао од пчела, оваца и исцеђених маслина" (43—45). Он живи оскудно и запуштено ,,миришући на ширу, плетер, вуну и обиље" (50), па хоће да му и син тако живи — кад тера козе са брда Фелеја да огрне кожу као његов отац (70—72). Он куне проводацику што га је навела да се ожени раскошном женом (41—42). Као што смо мало пре видели, он хоће да туче слугу што је запалио жижак који ,,пије" много уља и што је метнуо дебео фитиљ (57—59). Он хвали ,,штедљивост" сократоваца, који се не шишају, не мажу уљем и не купају (833—838).

На Стрепсијаду можемо констатовати прелазну фазу у постанку овог типа. То је штедљивац који постаје тврдица, док ће прави лик тврдице дати тек нова комедија, ако не и средња. По свој прилици, ни у другим делима старе комедије особине тврдице нису биле много јаче изражене.

Из свих тих наведених разлога и доказа о појави тврдице у старој атичкој комедији, видимо да није сасвим умесно што се оспорава да је Кратет, један од њених претставника, аутор комада под насловом Φιλάργυρος, као што то чини, на пример, Шмид (в. Gesch. der griech. Literatur, I, 4, 1946, стр. 91)[10]). Наводећи како Свида зна за два песника Кратета и оба приписује старој атичкој комедији, Шмид каже да би, судећи по насловима његових комада (Θησαυρός, Ὄρνιθες, Φιλάργυρος), овај песник пре припадао новој комедији, ако је уопште и постојао.

Упоредо с атичком комедијом цветало је и атинско беседништво. Оно је такође одиграло знатну улогу — више него ма који прозни род — у стварању типова и дало свој допринос у развијању тврдице. То потврђују не само дела атинских беседника, од којих су многа изгубљена, него и чињеница што Ј. Полукс често из њих наводи називе за тврдицу. Неки од тих назива спадају међу најстарије документоване називе (на пример, ἀπληστία, μικρολόγος, ῥυπαρία).

Као што се у старој комедији често изобличававају богати људи као тврдице, такав је случај и овде код беседника. Код њих много пута срећемо

[10] Мишљење слично Шмидовом заступао је и Керте (в. PW-RE, 1922, s. v.)

појаву како богаташи тврде да имају доста за живот, али недовољно да би могли поднети неку „литургију". Исто тако они показују и тежњу да избегну тој дужности. У Исократовом говору *Против Калимаха* (XVIII, 60) једно лице овако критикује богаташе: „Док се други људи радо ратосиљају јавних служби . . . док они жале за оним што су потрошили и прикривају шта им је остало . . . и који су само гледали свој лични интерес, — ја нисам тако радио".

Али поред алузија на људе склоне тврдичењу, које сретамо и у комадима старе комедије[11]), у говорима атичких беседника наилазимо понекад и на читаве скице карактера и на јасно изражене ликове тврдице. Тај материјал код ових јавних радника изложићемо хронолошким редом на овом месту, између старе и средње комедије, пошто њихова делатност мањим делом претходи а већим делом се поклапа са добом стваралаштва песника средње комедије.

У 38 фрагменту Лисијином (1—5) описује се сократовац Есхин као „сраман лакомац". Он се служи свим рђавим средствима да стекне имање: не враћа своје дугове, опада људе, тужи их итд. „Кад сване, толико се код његове куће окупи људи који траже своје, да пролазници помисле да су се они окупили ради сахране мртваца". „Све што му се позајми, он више сматра да је његово него оно што му је остало од оца". На тај начин он је од ситног трговца постао сопственик трговине мирисом.

Код Исеја у говору *О Дикеогеновом имању* (V, 35—36, 43—44) имамо још разговетније претстављен лик тврдице. Тога Дикеогена нападају да је богат а тврдица. Мада је имућан, он је најгори човек према граду и према рођацима и пријатељима. Он је добио имање које доноси годишњи приход од осамдесет мина и користио га десет година; каже да нема новаца, али не може да покаже где се истрошио. Као хорег у племену о Дионисијама био је четврти; на трагедијама и пирихистама био је последњи. Те службе он је вршио зато што је морао. Тријерарх није био. Он је добијену кућу уновчио, а овамо се жали на сиромаштво. Нико није видео да је он шта потрошио било на град, било на своје пријатеље. Он није чувао коње нити неговао запреге, мада има толике њиве и имање. Он није чак ни заветне дарове отпремао у град, а боговима није приносио кипове и драгоцености. Сем тога он је присвојио новац који му не припада.

У Демостеновом 45 говору (*Против Стефанових лажних сведочења*, 65—66, 70) Аполодор напада Стефана као грамжљивца и тврдицу: „Он ништа друго не гледа до то како ће што више имати . . . Мада има толико имање да је кћери дао (као мираз) сто мина, њега нису видели да је иједну службу служио код вас (Атињана) чак ни најмању . . . Све што би он радио, радио би да стекне... Је си ли коме учинио добро? — То не можеш рећи . . . Него зеленашећи (τοκίζων) и сматрајући туђе несреће и невоље за своју срећу, ти си избацио свога стрица из очинске куће, лишио си твоју ташту онога од чега је она живела . . . Нико тако окрутно не врши принудну наплату дужницима за интерес као ти".

Из ових одломака видимо да је друштвена стварност тога времена пружала доста материјала за уметничко уобличавање. Исто тако видимо да

[11] Код Аристофана замера се неком тврдици што није дао свој удео боговима (*Птице*, 1618—1620), а песнику Патроклу пребацује се што се није окупао откад се родио (*Богатство*, 84—85).

се богаташ приказује и као тврд и као лаком. Између тврдица код беседника и тврдица у старој комедији, с једне стране, и тврдица код Теофраста, с друге стране, постоје извесне додирне тачке, на које ћемо се осврнути у следећој глави. Као што смо видели, код Лисије се налази јасна слика лакомца, „пословног" човека који гледа да се на сваки начин обогати. Код Исеја имамо правог тврдицу, претежно шкртог али и грамжљивог. Његов Дикеоген је главна фигура тврдице у беседништву, која се може донекле мерити са тврдицама у средњој и новој комедији. А код Демостена видимо рељефни лик зеленаша претежно лакомог, али и тврдог.

Средња комедија пружа још више материјала о развоју типа тврдице, наравно, уколико се то може видети из мршавих фрагмената и узгредних обавештења. Тврдица се јављао код Филиска, Диоксипа, Антифана, Еубула, Анаксиле, Мнесимаха, Ефипа, Алексида.

На првом месту стоји по значају Антифан. Видели смо да је он имао комаде *Нестанак новца*, *Простак* и *Расипуће*. У већој или мањој мери код њега се тврдица појављивао у комадима *Тимон*, Ὅμοιοι, Νεοττίς (Младица), Ἀκεστρία (Шваља).

Тимон, који је дошао после Фриниховог Μονότροπος-а, вероватно је значио корак даље у развитку овог типа; поред особина човекомрштва он је свакако имао и особине тврдице, као што видимо код разних „мргуда" и њима сличних типова. Фрагменти су врло безначајни, сем 206 (*Кок* II), чија два прва стиха гласе: „Долазим пошто сам дао раскошан дар за свадбу, тамјан за обол свим боговима и богињама".

Фрагменти из комада Ὅμοιοι такође су безначајни. Да је овде једна од двеју главних личности била „мргуд" можемо поуздано претпоставити на основу речи схолијаста Аристотелове *Етике Никомахове*[12]) и Узенеровог тврђења, које је он изнео у Mus. Rhen. XXVIII, 405—407 да се у свим комадима под тим називом појављивала браћа од којих је један „мргуд", као што је случај са Демејом у Теренцијевој *Браћи*. Да Узенер има право, види се из одломка Ефиповог истоименог комада, који ћемо мало ниже размотрити.

У драми Νεοττίς имамо помена о зеленашу тврдици (*Атенеј*, III, 108 e-f; *Кок*, фр. 168), уколико је тачна Кокова констатација под 5 прим. (πονηρία est avaritia): На нас се намери . . . . зеленаш . . . . . велика тврдица (ὀβολοστάτης . . . ἄνθρωπος ἀνυπέρβλητος εἰς πονηρίαν в. ст. 3 и 8)".

У 20 фрагменту Антифановом из *Швање* појављује се сељак у исти мах претерано штедљив и сујеверан, јер он, кад су га позвали да изабере месо, одбио је да једе месо од корисних животиња које дају вуну и сир.

Еубул је имао комедије под насловом Πορνοβοσκός и Κέρδων, што је врло карактеристично за лакомце по занимању и имену. Да у *Подводачу* имамо посла са тврдицом, доказује нам податак код Атенеја (III 108 D; в. *Кок*, II, p. 194, фр. 88): „Храни ме неки Тесалац, тежак човек, богат а тврдица (φιλάργυρος) и опак, месождер, месо купује за три обола", што, изгледа, говори неки његов слуга с потсмевањем.

Нама се чини да је сасвим умесна емендација коју предлаже Кок за ὀψοφάγος (месождер) на μονοφάγος (ко једе сам) или на σκατοφάγος (ко једе

[12] 4, 12, 1127 a: „Као што је неки ὅμοιος, кога комедиографи приказују, одвратан свима, а за кога кажу и да је мргуд (δύσκολον).

измет). То тврдимо на основу тога што и Плаут приказује подводаче у врло рђавој боји, при чему се, наравно, служи претеривањем и карикатуром.

Да је и Анаксила дао известан прилог претстављању тврдице у ширем смислу, доказ су његов *Хијакинт или подводач* и *Простак*. Али очувани фрагменти су такви да у њима ништа не видимо што се тиче наше теме.

Од комедиографа Мнесимаха сачувао се један важнији одломак из његовог комада Δύσκολος (*Мргуд*) код Атенеја (VIII, 359 е), који каже: ,,Код Мнесимаха у истоименој драми δύσκολος, жестоки тврдица (φιλάργυρος ὢν σφόδρα) вели расипном младићу (в. *Кок*, II, p. 436, фр. 3): ,,Него те молим, не тражи ми врло много, нити оно што је сувише тешко, нити оно што се скупо плаћа, него оно што је умерено, као твоме стрицу. — Б. Како ћу још умереније? — А. Како? Умањуј и варај ме! Рибе ми називај, рибице;" смок називај друкчије, реци ,,мало смока". Јер ћу тако много пријатније пропасти".

На сличан начин приказан је и тврдица у Ефиповој комедији под насловом Ὅμοιοι ἢ Ὀβελιαφόροι, чији је он један од двојице јунака. У 15 фрагменту код Кока (II, p. 258) имамо дијалог између два лица вероватно господара и роба. Први наручује другоме да купи јевтино намирнице и назива их у деминутиву, слично Мнесимаховом дисколу: На крају разговора роб каже господару: ,,Како си цицијa! (μικρολόγος)", а овај му одговара: ,,А ти си сувише раскошан! (πολυτελής)".

Код Алексида, сем поменутог комада *Зеленаш*, и комада Ὅμοια (од кога је сачуван један одломак — 163 код Кока) налазе се три податка о тврдици.

Први податак је из његове драме Ὕπνος (*Сан*); у њему се приказују Трибали као тврдице (*Атен.* XV, 671 D — *Кок*, II, фр. 241). Тај податак гласи: ,,То није правично ни код Трибала где, велс, онај који приноси жртву покаже званицама јело да га виде, а сутрадан продаје оно што је метнуо пред њих да виде, не угостивши их."

Други податак у коме се прави алузија на тврдицу из непознате је Алексидове драме (*Кок*, II, p. 394, фр. 265). Ту неко лице излаже идеје да они којима је бог дао богатство треба да лепо живе и да буду дарежљиви, а онима који крију имање и живе ропски (τοὺς ἀποκρυπτομένους δὲ καὶ ἀνελευθέρως τε ζῶντας ст. 5—7) бог ће узети имовину.

Трећи податак налази се у комедији Φιλόκαλος ἢ Νύμφαι (*Атенеј*, VIII, 365 C): ,,Али ја знам добро да си ти одавно архитврдица" (ὅτι κυμινοπρίστης ὁ τρόπος ἐστί σου πάλαι).

Истина, из овога се не може тврдити да код Алексида имамо посла с типом тврдице, а нарочито у последњој драми, јер се ту, можда, дају само критичке рефлексије.

Као што видимо, у средњој атичкој комедији лик тврдице је још јаснији него у старој комедији, мада су овде губици још тежи. Пред нама нису више ,,штедљивци" као што је Стрепсијад, него праве тврдице и прави лакомци. Већ сами наслови доста су карактеристични.

Сада више није спорно питање да ли је неки аутор могао имати комад под насловом *Тврдица*, као што је био случај с Кратетом у старој комедији. У средњој комедији два аутора имају комаде под тим насловом. Иако другога њих, Диоксипа, неки сматрају за претставника нове комедије, ипак пре-

овлађује мишљење да њега треба убрајати у средњу (тако чини, на пр. Керте, в. његову студију о комедији у PW—RE, стуб. 1266).

Код Мнесимаха смо видели да је ,,мргуд" изразити тврдица из речи самог Атенеја који је то дело читао. Ту већ имамо фигуру старца тврдице насупрот фигури младића-расипника, као што ће то бити често случај у новој комедији с том разликом што су овде супростављени један другоме стриц и синовац, а тамо отац и син. Видели смо, такође, да је црте изразитог тврдице имао један од јунака Ефипове драме ὅμοιοι, а такви су по свој прилици били и Антифанов јунак истоимене драме и Тимон.

Да ли су ове тврдице из средње комедије биле истовремено приказиване и као лакомци, тешко је рећи. Легран има о томе негативно мишљење. Он каже (в. o. c. p. 321): ,,Као и њихова сабраћа у новој комедији, тврдице средње комедије, изгледа, били су поглавито циције (pingres), људи који се боје да не изгубе". Међутим, то је само хипотеза. Ми сматрамо да су тврдице из средње комедије могле имати и црте лакомства, исто онако као и лакомци из средње (зеленаши и подводачи) црте правог тврдице, мада у мањој мери.

III

О обиљу ликова тврдице, као и о томе да и многи други друштвени типови имају неке његове особине, можемо се уверити на примерима код Теофраста.

О. Навар је Теофрастове тврдице (μικρολόγος — X, ἀνελεύθερος — XXII, ἀναίσχυντος — IX, αἰσχροκερδής — XXX) поделио на две групе. По њему, прва двојица, ,,којима је заједничко то што више теже штедњи него стицању", разликују се по социјалном стању: први је човек скромног положаја, који се плаши сваког издатка и кога и најмањи губитак разбесни; други је богато лице, јер се говори о његовим литургијама, о миразу његове жене итд., и он не може да се одлучи на неопходне трошкове које изискује његов положај. Друга двојица су грамжљиви лакомци, међу којима постоји иста социјална неједнакост (в. Caract. de Théophr. Comm., p. 60).

Међутим, међу Теофрастовим ,,карактерима" налази се још један тврдица, ,,сумњало" (ἄπιστος — XVIII), који би такође спадао у прву Наварову групу. Тачније речено, овде имамо тип неповерљивог човека, сумњала, који је истовремено и тврдица. У вези с тим Легран, потсећајући на Еуклионов пример, правилно примећује у својој поменутој књизи (в. стр. 215) да је неповерење другостепена црта неких тврдица.

Околност да код Теофраста имамо неколико варијетета типа тврдице најбоље показује колико је овај тип био омиљен на позорници Атине и у књижевности (а што значи у крајњој линији да је и његова појава у стварном животу била честа).

Поред пет варијетета тврдице, с којима ћемо се мало ниже упознати, треба истаћи да се особине карактеристичне за тврдицу виде и код неких других Теофрастових типова — код ,,простака" (IV, 5 и 14), који ,,не верује пријатељима и рођацима", а ,,ако је позајмио некоме рало, кош, срп или врећу, сети се ноћу због несанице и тражи их"; код пропалице (VI 9), који је ,,у стању да даје новац на зајам и да удара интерес дневно три обола на драхму"; код

„гунђала” (XVII 5), који, кад нађе кесу на путу, каже: „Али никад благо не нађох”; код „запуштеног човека” (XIX, 6—7), који се „служи у купатилу покввареним уљем, а на улицу излази обукавши дебелу кошуљу и хаљину сасвим неугледну и пуну мрља”; код „клеветника” (XXVIII, 4), који „својој жени која му је донела у мираз таланат, кад му роди дете, даје три марјаша за намирнице и принуђује је да се купа хладном водом на дан Посејдонове свечаности”[13]).

Ево поменутих пет слика тврдице код Теофраста:

„Бестидник (IX, 2—8) је такав човек који од онога ко га је пре тога преварио узима новац на зајам; затим, жртвујући боговима, месо од жртве усоли а сам вечера код другога. Ту дозове слугу, подигне месо и хлеб са стола, пружи му и рекне да сви чују: „Части се, Тибије!” Кад купује намирнице, потсећа месара на услугу коју му је већ учинио и, стојећи уз вагу, баци на њу најчешће месо или бар кост за чорбу, па ако успе добро, ако пак не, он зграби са стола црево и оде смејући се у исти мах. Својим гостима купи улазнице за позориште, гледа и сам, а не плаћа за себе део; а сутрадан води и своје синове и њиховог васпитача. Кад неко носи нешто што је јевтино купио, он тражи да и њему да. Кад дође у туђу кућу, позајмљује јечам, понекад сламу, и тера оне који су му то позајмили да однесу к њему. У стању је да приђе казану у купатилу, да замочи суд и да, поред све вике слуге, полива сам себи и да, одлазећи, каже да се окупао и да не дугује ништа”.

„Циција (X) је такав човек који још у току месеца отидне дужнику у кућу и тражи интерес од пола обола од њега. Кад једе с друговима, он броји колико је чаша сваки попио, а најмање жртвује Артемиди од оних који су с њим на гозби. Ако неко купи за њега нешто јевтино и поднесе му рачун, он ипак вели да је све скупо. Кад слуга разбије лонац или чинију, одбије му од ајлука. Ако му жена изгуби марјаш, у стању је да испретура посуђе, кревете и ковчеге и да претражи по пукотинама. Ако нешто продаје, он по толико прода, да купац нема вајде од тога. Не да да се једу смокве из његовог врта, нити да се прелази преко његове њиве, нити да се узимају маслинке и урме које су пале на земљу. Надгледа сваког дана да ли су међе остале исте. У стању је своме дужнику извршити заплену што није на време платио дуг и ударити интерес на интерес. Кад на част сазове своје општинаре, исече месо на малу парчад и метне пред њих. Кад пође на трг по намирнице, не купи ништа и врати се. Жени забрањује да даје на зајам со, жижак, ким, враниловку, јечмена зрна, венце и колаче за жртву, него вели да су те ситнице крупне за годину. Уопште је особина циција да им се виде ковчези за новац уплесниљени и кључеви зарђали, а они да носе врло кратке хаљине, да се мажу из врло малих уљаница, да се шишају до коже, да се обувају тек око подне и да настоје код сукнара да им се метне доста кимолске земље у хаљину како се не би брзо изпрљала”.

„Сумњало (XVIII) је такав човек који пошље слугу да набави намирнице, а за њим пошље другог слугу да види пошто је први купио. Новац носи сам и, пошто прође једну стадију пута, седне и броји га. Лежећи поред своје жене у кревету, пита је да ли је закључала ковчег, запечатила кесу с новцем и да ли је метнута преворница на капију у дворишту, па, иако она то потврди, ипак устане сам из постеље, го и бос, узме светиљку, па све на брзу руку

[13] У месецу децембру.

на старца-тврдицу који је заљубљен. То је, изгледа, најстарији мотив те врсте, који се касније јавља код Либанија у 32 декламацији. а који добро познајемо код Молијеровог Харпагона.

Већ сам наслов комедије *Тестија* наговештава њену садржину. Нажалост, одломци су и овде тако слаби очувани, да се научници до сада више ослањали на хипотезе и нагађања. Свега два фрагмента нам показују да имамо посла с тврдицом. Један од њих (468, Кок, III) гласи: ,,Одмах ће га снаћи смрт кад угледа ископану тестију". Други је нешто дужи (466); његов смисао је у томе да у великом скупу људи нужно настаје свађа. Према томе, изгледа да се овде појављивао такав тврдица који је у исти мах и мргуд, односно мизантроп.

Фрагменат 109 (Кок, III, р. 33) из *Сујеверног човека* сасвим јасно показује да је јунак овог дела у исто време и сујеверан и тврдица: ,,Нека ме добро снађе, многопоштовани богови! Обувајући ремен на десној обући, прекидох га!" — каже тај човек, а друго неко лице му одговара: ,,Наравно, глупаче, јер је он био иструлео, а ти си циција (μικρολόγος), и ниси хтео да купиш нов".

Исто тако је изразит и један фрагмент из *Прстена* (103, *Кок*, III) који гласи: ,,Нашли смо зета који се издржава од куће (οἰκόσιτον) и који не тражи ништа од мираза". Највероватније је да су то речи неког оца-тврдице, као што је и Легран претпостављао (стр. 220). Овоме иде у прилог и фрагменат 102: ,,Ко се родио тако несрећан да не би радо удавао кћери, па макар имао и педесет девојака?" У њему се свакако циља на тога оца-тврдицу коме је тешка и удаја једне кћери.

О. Рибек наводи велику сличност између Менандровог комада *Подметнуто дете*, који је доцније прерадио Цецилије Стације (Hypobolimaeus, Rastraria), и Теренцијеве комедије *Браћа* (в. о. с. р. 10—11). Старац из тог комада имао је два сина и то једног у граду на учењу, а другог код себе у селу и био је, изгледа, тврдица сличан Теренцијевом Демеји. О његовом тврдичењу могао би да сведочи фр. 500 (*Кок*, III, р. 143): Φειδωλὸς ἦν καὶ μέτριος ἀγοραστής, уколико овде реч φειδωλός нема своје основно значење (штедљив, место тврд).

Могућност да се тврдица појављивао у комаду *Гнев* заснива се на 367 фрагменту у коме једно лице хвали пријатеља који је одбио позив на ручак. Што се тиче *Химниса*, у њему се налази један стих (фр. 476, *Кок* III) који гласи: ,,Не тражећи ни ватре, нити узимајући у зајам чинију".

Од Менандрових одломака код Јована Стобљанина два су нарочито карактеристична за лакомца а један за тврдицу. Први од њих гласи: ,,Лакомство (πλεονεξία) је људима највеће зло; јер, желећи да узму оно што припада њиховим ближњима, они често буду принуђени да своје даду туђима" (X 3). Други гласи: ,,Не стичи одасвуд: мене се постиди; бој се да неправедно напредујеш!" (XVI, 8). Трећи: ,,О троструки несрећниче, који из претеране штедње (ἐκ φειδωλίας) навуче двоструку мржњу због имања".

Очигледно је да се у трећем одломку неко обраћа тврдици или бар човеку који је поступио као тврдица. Из првог одломка се не види да ли имамо посла с неким лицем, јер је он само општа извека. У другом одломку је несумљиво да неко критикује безобзирног лакомца (,,мене се постиди").

Врло је могуће да је Менандров Хремет био популаран тврдица.[19]). Њега Хорације помиње на три места. Прво од њих се налази у *Еиодама* (I, 33): . . . ,,да као Хремет у земљу закопавам (terra premam)". Друго је у посланици *О йесничкој умешности* (94 ст): ,,И љутит Хремет виче свађалачким устима". Треће у *Саширама* (I, 10, 40—41): ,,. . . од Давуса који вара старца Хремета".

Није познато којој је комедији припадало ово лице. Можда Менандровом *Блаīу* или *Тесшији*, јер је тамо реч о закопавању блага. Чињеница да Хорације трипут помиње Хремета показује да је то била врло позната личност. Ипак питање Хремета остаје још нејасно. Код Атенеја су врло мршави подаци о њему. Судећи по етимологији имена, то је био тврдица који је у исти мах и гунђало, џангризало. Међутим Алкифрон приказује Хремета као зеленаша. Ако се и он придржавао Менандровог типа, радећи свога Хремета, ово би био један од најзначајнијих ликова тврдица код Менандра и уопште у античкој књижевности.

Од других претставника нове атичке комедије тврдицу су описивали, поред Филипида и Теогнета, Дифил, Посејдип, Еуфрон, Аполодор и други.

Од Дифила има два фрагмента код Ј. Стобљанина (Х 4 и 5), без ознаке из кога су дела, где се напада грамжљивост за добитком. Један гласи: ,,Зар није лакомство (αἰσχροκέρδεια) нешто најбезумније? Ум окренут узимању на остало не гледа". А други: ,,Да није узимања, не би било ни једног неваљалца. Среброљубље је кад занемариш да гледаш шта је право и у свему си роб ћара". Не може се много шта рећи о ова два фрагмента. Можда су они из поменута два комада, *Блаīа* или *Незасишљивца*. Једно је несумњиво: ако то нису случајне рефлексије, они онда приказују лик лакомца и сведочили би о томе да су аутори нове комедије знали да сликају тврдицу потпуније него што је то случај са Еуклионом.

Код Посејдипа (в. Атенеј, IX 376 E-F: Ποσείδιππος μὲν ἐν Χορευούσαις) неки кувар помиње ,,све архитврдице" (12 ст. κυμινοπρίτας πάντας ἢ λιμοὺς καλῶν). На кога се то односи, не види се и не може се тврдити да се ту појављивао тврдица. Али да је Посејдип дао свој прилог сликању тврдице,, знамо по томе што је и он имао комаде под насловом Ὅμοιοι и Πορνοβοσκός.

Међутим очигледно је да у Еуфроновим *Друīовима* (Συνέφηβοι) имамо посла са тврдицом, чији се лик изразито приказује, мада са само шеснаест стихова (фр. 10 *Кок*, III р. 322). Ту неки кувар учи свога ученика Кариона куварској вештини и каже му да се не служи лоповлуцима, које је од њега научио, код оних људи који добро плаћају услуге; али да краде што више може код старца тврдице коме иду на свадбу (9—10: ,,А сад идемо на свадбу код човекоубице — ἀνδροφόνον — ако знаш шта то значи"), јер он даје малу награду и попреко гледа.

У 16 фрагменту Аполодоровом (*Кок*, III) неки младић говори оцу тврдици о либералнијој употреби богатства него што то он чини. Тај мотив познат нам је већ из Менандровог *Мрīуда* (фр. 128). Није искључено да је овде посреди имитација пошто је Аполодор много млађи од Менандра.

---

[19] Тако тврди Хорацијев издавач Fr. Vollmer (Teubner 1929, index nominum s. v. Chremes).

Једног тврдицу, који је можда из нове комедије, помиње узгред и Плутарх (*Mor.* 60 D — Како ћеш познати ласкавца, XIX: „Као што ласкавац Химерије грди неког богаташа у Атини, најтврђег и најсреброљубивијег (τὸν ἀνελευθερώτατον καὶ φιλαργυρώτατον), да је распикућа, небрижљив и да ће страшно гладовати с децом". Недостатак података онемогућује нам да тврдимо да ли је ово био тип тврдице и чији је, али се по свој прилици и овде прави алузија на неког тврдицу из књижевности ранијих епоха него што је Плутархово доба.

Код Кока (III, p. 430, adesp. фр. 117) се налази један врло драгоцен податак, где се неко жали је што испустио из руку мираз од једног таланта (в. Легран, Daos, p. 193). Речи тог лица вероватно припадају неком старом зеленашу судећи по Плутарховом објашњењу (*Mor.* 18 D): „рђаве и лажне речи . . . које доликују старом зеленашу (τοκογλύφῳ πρεσβύτῃ)". Цео тај одломак овако гласи: „Мираз је један таланат! Да га не узмем? Зар могу да живим ако потценим један таланат? Да ли ћу имати сан ако га испустим? Зар нећу и у Хаду бити кажњен што сам учинио безбожно дело према таланту сребра?". Овај мотив сличан је мотивима који су радо обрађивани у киничкој дијатриби, али, пошто је у стиху, пре припада комедији.

Мада фрагменти који се тичу тврдице нису тако многобројни у новој атичкој комедији, кад изузмемо Менандра, ипак можемо претпоставити да су они били још чешћи него у средњој комедији, бар што се тиче правог тврдице. Као доказ за то могу нам послужити мало пре поменути комади Филипида и Теогнета, иако од њих није ништа значајније сачувано. Нова комедија и киничко-стојичка дијатриба биле су главни арсенал који је служио за узор римским комедиографима и римским и грчким писцима из каснијих векова који су обрађивали теме о тврдици.

Шта више, у ово доба усавршен је и тип тврдице, тако да Легран има пуно право кад каже (в. стр. 212 његовог дела) да је „нова комедија извршила нарочито проучавање неких порока, мана и смешних особина; другчије речено, да се она понекад уздизала до комедије карактера". Нема сумње да у те комедије карактера треба, међу прве, убрајати комедије с тврдицама као јунацима. Што се тиче суштине самог тврдичења код тврдица из нове комедије, ту је Леграново мишљење (в. стр. 219) да су се они мање бринули да стичу него ли да не троше углавном тачно; али су код њих и грамжљивост и лакомство били заступљени не баш тако ретко, као што смо видели из Менандрових и Дифилових фрагмената код Ј. Стобљанина и иначе.

Отприлике када се атичка комедија завршава и пресушује, поново почиње да цвета мим у грчкој књижевности, који је био развијен још много пре тога на Сицилији. Готово ништа се није сачувало од тих старијих мимографа, а од мимографа из III века очувана је Херондина збирка (в. G. Budé, Paris, 1928). По њој видимо да је лакомац био чест и омиљен предмет у миму. У Херондиним мимовима често сусрећемо тип αἰσχροκερδής-а. Таква је подводачица Гилида (I), такав је обућар (σκυτεύς, VII), али се највише истиче као лакомац на срамни добитак подводач Батар (II), који по речима Р. Херцога, Херондиног издавача, потсећа на Шекспировог *Млешачког трговца*, Шајлока („код њега је новац лајтмотив, он све рачуна у готовом").

Врло велику улогу у приказивању типа тврдице одиграла је и стојичко-киничка дијатриба. Киничари су се нарочито као теоретичари бавили проблемом лакомости и тврдичења. Иако њихова дела нису сачувана, ипак се много зна о њиховом раду у том погледу. Они донекле настављају ону линију софиста о којој смо говорили у условима новог, хеленистичког доба када настаје криза у политичком, социјалном и економском погледу у грчком свету, када су несигурност положаја и све веће осиромашавање скретали пажњу на лични живот, ка проповедању морала.

По очуваним изрекама код Ј. Стобљанина (*Антологија*) и Диогена из Лаерте види се однос према лакомству и тврдици готово свих претставника ове филозофске школе: Антистена (Стоб. X 41), Диогена (ibid. X, 45 и 57), Биона (X, 37), Кратета и других. Наравно, њихова дела дијатрибе и сатире изгубљена су. Чак се ни од оснивача читаве врсте, Менипа, није ништа очувало. Стога је тешко одвојити оно што је одиста њихово из дела познијих писаца. Киничари су изградили стил дијатриба надовезујући на мотиве и средства комедије, мима и старијих пародија (в. Штемплигерову расправу о Хорацију у PW-RE, стуб. 2358). Колики је значај те школе, види се и по томе што је у једном њеном изданку, Петронијевом *Сатирикону*, антички реализам дошао до свога најјачег изражаја.[20])

Киничари су писали првенствено у прози. Менипова сатира била је комбинација стихова и прозе. Неки од киничара писали су и стихове. Тако се Феникс из Колофона руга тврдичењу и неком тврдици у својим „хромим" јамбима (V), док Керкида из Мегалопоља напада у својим мелијамбима (I фрагмент) поред осталих страсти и зеленашко тврдичење (в. Хелмов чланак Kynismus у PW-RE). Познато је да је и Ајсхрион са Самоса писао холијамбе са оваквом садржином.

Како су киничари описивали тврдице и њихову страст, можемо донекле себи претставити на основу Хорацијевих и Лукијанових описа, али се то види и у једној Езоповој басни (бр. 67 код Халма) под насловом *Човек који је нашао златног лава*, којој је врло слична и једна Либанијева ἠθοποιία (XX) под заглављем „које би речи казао плашљив тврдица кад би нашао златан мач". Ова оба мотива свакако воде порекло из киничких дијатриба, које су пародирале бесмисленост претераног тврдичења[21]). Па и сентенције Публилија из Сирије у којима се осуђује тврдица и тврдичење израз су оних схватања која су се формирала у хеленистичко доба под идејним утицајем популарних философских школа[22]).

---

[20] Киничка дијатриба је утицала доста на Диона Хрисостома, који у својим беседама, поред осталих мана, напада и лакомство. Исто тако њој много дугује и предика код хришћанских писаца, у којој се на сличан начин изобличују мане појединаца.

[21] Што се поменута басна приписује Езопу ништа не смета, јер се зна да су многе међу њима познијег датума. Тако и Сиронић с правом констатује (*Езоп и грчка басна*, стр 441) да се поуке додате баснама никако не могу приписати Езопу.

[22] Као што код Јована Стобљанина имамо најлепшу збирку грчких изрека о тврдици и тврдичењу (*Антологија*, X и XVI глава), тако и код Публилија имамо најлепшу збирку латинских изрека. То су ове изреке (в. О. Рибек, CRF, 1873,14—628 и апендикс, 48—232).

„Тврдица је сам узрок своје несреће (14—38).

Тврдицу можеш лако разумети, ако ниси исто такав (21—36).

Тврдица ништа не ради право, сем кад умре (23—39).

IV

Нова атичка комедија се губи у тренутку када се римска комедија рађа, прво палијата а мало касније и тогата. И у римској комедији се често јављају тврдица и лакомац и то из два разлога: прво што се она много држи грчких образаца, друго стога што су тада економско-социјалне прилике у Риму биле погодне за развитак зеленаша и других личности са „срамним" занимањима, као и тврдице[23]). Унеколико су биле погодне за то и политичко-културне прилике, јер морамо имати у виду да су римски комедиографи, узимајући сижее из грчког живота и подешавајући их за своју публику у Риму, настојали да прикажу прилике у Риму и Италији. Па ипак, остаје неоспорна чињеница да је тврдица обрађиван са много више оригиналности у грчкој него у римској књижевности[24]). Ма колико тип тврдице био омиљен код Римљана, он и код њих има поглавито грчко обележје.

Колико је тип тврдице био омиљен код Римљана, види се не само по очуваним комадима Плаута и Теренција него и по одломцима и насловима дела код многих римских комедиографа. Плаут је, поред *Аулуларије*, имао драме Agroecus, Anus, Dyscolus, Faeneratrix, Lenones. Мада нам њихови фрагменти (в. Plaute, Comedies, VII — Alfred Ernout, Paris, 1940) ништа не казују, ипак нема сумње да су се и овде појављивале тврдице и њима слични типови у разним варијететима. Стације Цецилије је имао комаде Hypoboli-maeus (Rastraria), Meretrix, Obolostates (Foenerator); Луције Афраније Aequales, Depositum, Prodigus; а Децим Лаберије мимове Aulularia, Hetaera (в. O. Ribbeck, CRF).

Први податак у римској књижевности у коме се поуздано може констатовати појава тврдице налази се код Невија. У његовој комедији Triphallus изгледа да су се појављивали отац-тврдица и син-расипник. То можемо претпоставити на основу јединог очуваног фрагмента из овог дела (в. *Рибек*, CRF), који гласи: „Ако ја једном откријем да је мој син ради своје љубави узимао на зајам новац, ја ћу те ставити на место где нећеш више моћи пљу-

---

Тврдица више жали због губитка него мудар (25—561).
Зло желиш тврдици, ако желиш да живи дуго (26—35).
Кад дајеш награду тврдици, потстичеш га да ради што не ваља (122—108).
Тврдица ни према коме није добар, а према себи је најгори (234—224).
Сиромашном човеку мало шта недостаје, а тврдици све (236—121).
Тврдица увек има разлог да нешто одбије (386—314).
Сиромаха теши нада, тврдицу имање, а несрећног смрт (613—749).
Тврдици исто толико недостаје оно што има као и оно што нема (628—486).
Тврдицу новац раздражује, а не засићује (48—560).
Тврдица не живи за себе него за своју страст (153).
Ни једног часа тврдица не занемарује ћар (175).
Тврдици је новац мука, а расипнику дика (230)
Сироче је тврдица кратког века (231).
Тврдица трпи губитак ако не направи добитак (232).

[23] На ово указује и Хајхелхајм (о. с. р. 553) говорећи да је омиљена тема римске комедије, чување и свакојако скривање новца у сопственој кући, одговарало економској стварности на италском тлу.

[24] Римска књижевност се, као што је познато, тако много угледала на грчку. То важи за Вергилијеву *Енејиду*, која се држи Хомерове *Илијаде* и *Одисеје*, као и за многа друга дела.

вати".[25]) Ове речи се односе на роба који је вероватно био наклоњен лакомисленом младићу.

Највише ликова тврдице у римској књижевности налазимо код Плаута. Готово у свим његовим комадима имамо лакомце као и праве тврдице — читаву галерију мушких и женских фигура. Па ипак они се ни издалека не могу мерити с Еуклионом, о коме ћемо мало ниже говорити.

Код Плаута често наилазимо на среброљубиве хетере (на пример, Еротија у *Менехмима*, Фронесија у *Грубијану*), на грамжљиве подводаче и подводачице (Клеерета у *Комаду о магарцима*, Скафа у *Аветима*, Астафија у *Грубијану*, Дордал у *Персијанцу*, Ликус-Вук у *Малом Картагињанину*, Балион у *Псеудолу*, Лабракс-Морски вук у *Ужету*), на користољубиве и безобзирне зеленаше (у *Епидику* и *Аветима*), на лакомог паразита Сатуриона (у *Персијанцу*). Од свих ових лакомаца најистакнутији је Балион (в. Pseud. I 2)[26]). Он је необично лаком и тврд човек и има неке сличности са Еуклионом. То је велики богаташ од срамног добитка.

Код Плаута често сусретамо чуварне и тврде старце (Никобул у *Бахидама*, Тензаурохрисоникохрисидес у *Заробљеницима*, Теопропид у *Аветима*, Демифон у *Стихусу*, Каликле, Хармид и Филтон у *Тринумусу*). Код Плаута имамо и чувеног „мргуда" Стратилакса (Truculentus). Међу свим тим старцима тврдицама највидније су фигуре Теопропида и Филтона.

Теопропид сматра за највећу ману свог сина Филолаха његову склоност ка трошењу (Mostell. 1160, 1162); он је сав срећан видећи да неће морати да плаћа синовљеве несташлуке; он ужива кад види да му син уме јевтино купити (в. ст. 638—639). Тврдичлук старога Филтона огледа се у његовом дијалогу са сином Лисителом, где он снажно наглашава синовљеве речи „sine dote" (Хоћу да се оженим њоме без мираза. — Без мираза? чуди се старац. Тако је. — в. *Тринумус* ст. 375). Филтон сматра да не треба ништа давати просјаку, јер то значи продужити његов живот беде (в. ст. 339—343). Али је он ипак много хуманији него што изгледа по тим циничким речима (в. ст. 490—494).[27])

---

[25] Свакако се мисли на млин, јер су тамо стављали робовима, на које се несумњиво односе ове речи, корпице на уста, да не би могли јести брашно.

[26] Он грди и туче робове што му много троше, а мало зарађују. Робу који му носи кесу с новцем наређује да иде испред њега. Својим хетерама наређује да што више искористе љубавнике: „Зашто вам дајем одело, злато и оно што вам је потребно? Шта ми је данас ваш труд код куће ако не зло, неваљалице, жељне само вина? Њиме ви ваше стомаке влажите, док сам ја овде сув." Затим се обраћа Хедилији, која има за пријатеља трговца житом: „Гледај да ми се овде донесе жита, да буде доста за ову годину, мени и целој мојој кући, и да имам толико пшенице да ми град промени име и да ме место подводач Балион назове краљем Јасоном". Слично томе обраћа се он и Ајсхродори, чији је пријатељ месар, Ксистили, чији пријатељ има маслињаке, као и Феницији.

Балион не воли да даје, а воли да узме (I, 3, 62); неосетљив је према грдњама и псовкама. Код њега се без новца не може ништа постићи (ст. 159). Према слугама и кувару он је неповерљив. Кад излази из куће, окреће се за собом („Не иде право, него побочке, као што рак има обичај", IV, 1, 54). Он признаје да је рђав човек, да гази закон, да је безбожник, кривоклетник и непоштен (IV, 2, 18—20).

[27] Овим споредним тврдицама код Плаута сличан је и старац Мегадор из *Аулуларије*. Он неће да се жени зато што жене много коштају (уп. ст. 150 и 167) и сматра да богати људи треба да се жене сиротама, јер оне мало стају (уп. 478—488, 532—535). Према томе, он је умерењак, више штедљивац неголи прави тврдица.

Интересантно је да постоји велика сличност, која није случајна, између једног места у *Псеудолу* (I 2, ст. 170) где Балион шаље роба да иде испред њега с новцем („Иди, момче, напред, треба бити на опрези да неко не пробуши кесу с новцем")[28]) и једног места у Теофрастовом ἄπιστος-у (XVIII, 8), које гласи: „Робу који га прати, он налаже да не иде иза њега него пред њим — хоће да га држи на оку да му путем не утекне". На ову подударност мотива указао је још Легран (о. с. р. 324).

Најважније дело с темом о тврдици које нам је оставила античка књижевност јесте Плаутова *Аулуларија* (*Ћуп са златом*)[29]). У овом раду задржаћемо се само на два проблема *Аулуларије* — на проблему о њеном узору и на проблему о суштини Еуклионовог тврдичења. Да би третирање ових проблема било јасније, даћемо укратко садржину те чувене комедије.

Старац Еуклион нашао је ћуп пун злата. Тврдица, као што су били и његов отац и деда, он се добро чува да не дирне ни најмањи делић блага и живи као и пре у сиромаштву. Његову јединицу Федру заволео је млади Ликонид; али нико не зна ништа о тој љубави сем њене старе дадиље Стафиле. Девојку је по наговору своје сестре запросио стари Мегадор, ујак Ликонидов и сусед Еуклионов. Тврдица приговара да не може дати мираз својој кћери, и под тим условом уговорена је свадба. Да би свадба била свечано прослављена, Мегадор шаље Еуклиону намирнице с куварима. Кад се Еуклион вратио с трга, где је ишао да нешто купи, затекне куваре у својој кући. Мислећи да су они дошли да га покраду, добро их испребија, па однесе ћуп из куће и сакрива га прво у гају богиње Вере, затим у Силвановом гају. Али, док је скривао ћуп, посматрао га је Ликонидов роб Стробил и украде му благо. Кад је приметио да му је благо нестало, тврдица стане кукати у страшном очајању. Тада долази Ликонид и каже му да његов ујак неће да се жени, да би он могао да узме девојку. У међувремену роб је известио свога господара да је украо ћуп пун злата старом Еуклиону, желећи да се тако откупи. Ликонид му наређује да врати ћуп. Ту се радња прекида, јер комад није очуван у целини. Да се све свршило добро, тј. да је Ликонид вратио старцу благо, а он му дао кћер и злато уз њу као мираз, види се из „другог аргумента" који је састављен још у античко доба, а по коме је, изгледа, и Урцеус извршио рестаурацију изгубљеног дела комедије.

Питање о грчком узору *Аулуларије* и о њеном јунаку Еуклиону одавно се расправља. Сви се научници слажу у томе да је образац био из нове атичке комедије, и то баш од Менандра.[30]) Разни испитивачи су износили своја мишљења у прилог појединих његових комада, али ми се овде нећемо на њима детаљно задржавати. Најчешће су као образац наводили *Парничаре* (Лео), *Мргуда* (Виламовиц, Бирма), *Благо* (Кригер), *Ћуп* (Франкен, Боне ,Легран).

Али су се најзад многи зауставили на констатацији да су као узор могла послужити два или више његових дела (Боне, Кригер, Мишо). По М. Бонеу,[31])

---

[28] Са овим местом се подудара и стих 487 из *Куркулиона*, где се такође роб шаље напред да не би побегао.

[29] olla‘ *auxla, aula или aulla.

[30] Изузетак је био Ф. Блас, који је тврдио ,али без успеха, да је образац *Аулуларије* био један Филемонов комад (цитирано по Е. Висту).

[31] Наведено по Леграну (о. с. р. 219 пр. 2).

пасаж у коме се карикира Еуклионово тврдичење (II чин, 4 сцена) дошао је од неког другог оригинала а не од оног од кога је дошао главни део *Аулуларије*. А. Кригер (De Aulularíae Plautinae exemplari graeco, p. 26, 88), поред осталог, такође тврди да је Менандар несумњив узор за *Аулуларију*. Интересантно је, међутим, да он сматра да су Δύσκολος и 'Επιτρέποντες били слични узору *Аулуларије*, али да Плаут није ишао за њима (в. стр. 90). Г. Мишо (в. Hist. de la Com. Romaine, Plaute, II, p. 248, 258) мисли да је *Аулуларија* контаминација[32]) рђаво састављена од два оригинала, јер у њој има очигледних контрадикција: час изгледа да Ликонид и његова мајка живе код Мегадора, час изгледа да они имају засебан стан, а име Стробил носе два различита роба. Он сматра да у Плаутовом обрасцу Ликонид и његова мајка нису становали код Мегадора, да је Плаут из практичних разлога волео да их смести у Мегадорову кућу, али да у журби није приметио конрадикције детаља.

Нама се чини да на основу података и чињеница којима располажемо, можемо тврдити као несумњиво да је Плаут, поред угледања на два оригинална комада који су му служили за контаминацију *Аулуларије*, за њу вршио и извесне позајмице појединих мотива и ситних детаља из више Менандрових комада, па чак и из дела других писаца.

На првом месту извесно је да су *Парничари* били један од комада на који се Плаут највише угледао при писању своје комедије. У прилог овог мишљења навешћемо три чињениц .

Прво. Довољно је само упоредити однос између Еуклиона и Стафиле (в. I чин, 1 појава *Аулуларије*) са односом између Смикрина и Софроне (в. ст. 704—711, ed. Керте, 1938) из сцене коју смо навели у прошлој глави. Еуклион обасипа стару Стафилу свим могућим грдњама, прети јој, гура је и туче, тако да би она више волела да буде обешена него да код њега служи. Ти груби поступци и грдње толико су слични са поступцима и грдњама у Менандровој комедији, да се никако не може мислити да је то само случајна подударност.

Друго. Споменуто место код Хорикија (*Айолоїија мима*): ,,Смикрин. . . који се бојао да дим не однесе нешто из куће" подудара се необично са ст. 300—301 *Аулуларије*: ,,Одмах позива у помоћ богове и људе ако са његове греде дим изађе напоље", да је несумљив утицај једног дела на друго, као што је већ и до сада истицано[33]). Истина, тешко је доказати да ли је дело по коме Хорикије описује Смикрина баш Менандрови *Парничари*, али је то врло вероватно.

Треће. Пада у очи велика сличност између сцене кад Еуклион туче куваре (в. ст. 406—459) да су им главе све у модрицама и назива их разбојницима и другим погрдним називима и сцене где Смикрин туче госте свога сина (в. код Алкифрона III, 43), у којој је Смикрин приказан као врло груб и арогантан човек (он је јурнуо на Хариклово друштво, изударао сина штапом

[32] Већина Плаутових комедија су контаминације. Могуће је да је Плаут неке контаминације затекао код својих узора, пошто су се и грчки комедиографи њима служили. Контаминације код Плаута и Теренција врше се на тај начин што је једно дело главни узор аутора а неко друго споредан. Плаут је приликом контаминирања не само додавао сцене и личности него и одузимао поједине партије, као што наводи Мишо (о. с. р. 279 и 285).

[33] Први је био Усинг, 1878 г.

по леђима и глави, а његове другове су везали, затим их Смикрин шибао и бацио у тамницу). Наравно тешко је доказати да ли се ова сцена налазила код Менандра (у очуваним стиховима нема његовог сина Харикла!); по свој прилици њу је измислио сам Алкифрон, али свакако у духу и складу с карактером Менандровог јунака.

Дела која су могла служити као узор Плауту или из којих је он бар зајмио неке мотиве јесу ова: Менандров комад *Мрīуд* (а можда и *Рат̄ар*) и дело из кога је његова личност Хремет, Теофрастов μικρολόγος и Аристофанове *Осице*.

Доказ да је узор за *Аулуларију* могао бити Δύσκολος (или *Химнис*) заснива се на сличности између ст. 91—93 *Аулуларије* („Ако неко затражи огањ, хоћу да се угаси, да не би неко имао за шта да ти нешто тражи") и 136 фр. код Кока, III, p. 40 („Не тражећи ватру, нити узимајући на зајам чинију".

Плаут је могао, даље, извршити позајмицу из комедије у којој је Хремет био главна личност. То се закључује на основу Хорацијевих стихова (*Еūоgе*, 1, 33): „да у земљи скривам као тврдица Хремет". Хорације не прави ту алузију на Теренцијевог Хремета[34]), јер се код Теренција не помиње да Хремет закопава благо.

Да је Теофрастов μικρολόγος, или неки његов узор, могао бити у извесној мери образац за *Аулуларију* имамо два податка, на које је указао још Легран (о. с. р. 324).

Први податак јесте мотив у *Аулуларији* кад Еуклион иде на трг да купи намирнице па, пошто му је све скупо, враћа се кући не купивши ништа (373—376: Venio ad macellum, rogito pisces, indicant caros, agminam caram, caram bubulam, vitulinam, cetum, porcinam, cara omnia. Atque eo fuerunt cariora, aes non erat). Тај мотив се налази и код Теофраста, мада у сажетијем облику (X, 12): „А купујући намирнице, он не купи ништа и врати се кући".

Други податак за то јесте Еуклионова забрана Стафили да позајмљује суседима ватру, воду и разне ствари из куће (91—97): „Ако неко тражи ватру, хоћу да се угаси, да не би било разлога да се нешто од тебе тражи. . . Онда реци да је вода нестала ако неко тражи. За нож, секиру, тучак, аван — те ствари увек суседи траже на услугу — реци да су дошли лопови и однели". Та забрана слична је са забраном код Теофраста, мада његов циција забрањује позајмљивање других ствари (*Карак̄т.* X 13): „А жени забрањује да позајмљује со, жижак, ким, враниловку, јечмена зрна, венце, колаче за жртву и каже да су те ситнице крупне за годину".

Што се тиче Леграновe тврдње (в. о. с. р. 301) да постоји велика сличност између Клеајнетове просидбе у Менандровом *Рат̄ару* (Γεωργός) и Мегадорове просидбе Еуклионове кћери Федре, с тим је теже сложити се, јер ту постоји сличност само у томе да се сирота девојка удаје за богатог човека (уп. ст. 69—87 Менандровог дела).

Плаутово угледање на Аристофана оснива се на сличности мотива у *Аулуларији* (ст. 465 и след.) и у *Осицама* (ст. 100—102). У првом делу Еуклион сумња на Стафилиног петла да су га кувари поткупили да им прокаже благо;

---

[34] Старац Хремет се појављује у *Девојци са Андра*, *Човеку који сам себе кажњава* и *Формиону*.

у другом делу Филокле сумња на свога петла који је певао касно да су га подмитили оптужени да га не буди на време. Ако ова позајмица није била непосредна, она је била посредна, као што тврди Мишо у својој исцрпној студији о Плауту (I, 136) ограђујући Плаута од директне имитације и допуштајући могућност да је он по нешто зајмио од старе атичке комедије, али то преко нове, а не директно.

Шта се из свега овога што смо изложили може закључити? Оно исто што је још Керте учинио (в. његову расправу о Менандру у PW-RE стуб. 75): ,,Покушаји да се један комад Менандров одреди као узор за *Аулуларију* нису до сада довели до убедљивог резултата". Тиме што се у појединостима Плаут угледао на више дела не одбацује се теза да је и *Аулуларија* контаминација двеју комедија у оригиналу. Међутим остало је отворено питање која су та два дела. Највише има изгледа да је једно од њих било Ἐπιτρέποντες. Али и ту постоји извесна недоумица: фабула овог дела доста се разликује од фабуле *Аулуларије*. То нас упућује на мисао да је друго дело на које се угледао Плаут морало имати фабулу много сличнију фабули *Аулуларије*. Судећи по наслову, то дело је била Менандрова *Тесӣија* (Ὑδρία). Али о овом делу тако мало знамо да смо упућени више на хипотезе. Неки научници иду врло далеко у њима. Тако Легран не само да претпоставља да је *Тесӣија* била оригинал за *Аулуларију* (в. стр. 218 и 8 пр.) него, држећи се једног места код Квинтилијана (XI, 3, 91), он тамо претпоставља и грчког Еуклиона, Мегадора, Ликонида итд. (в. стр. 391, пр. 2).

Многи научници истицали су одлике Плаутове *Аулуларије* (Легран, p. 409, Цардели, p. 5—6, Јахман, p. 134). Али последњи од њих баш на основу чињенице што је *Аулуларија* изврсно уметничко дело изводи закључак да је она као таква морала припадати Менандру (p. 132). Међутим могуће је да је овде Плаут дао више свога неголи у другим својим контаминацијама, да је овде он можда био оригиналнији стваралац него што се обично мисли и да заслуга за стварање таквог лика као што је Еуклион припада и њему, а не само његовом узору Менандру.

Други проблем којим ћемо се овде позабавити тиче се Еуклионовог карактера, односно суштине његовог тврдичења. Многи научници су истицали како је то сиромах који је случајно постао богат нашавши благо које га је залудело. Такво су мишљење имали Лео, Виламовиц, Кригер (в. стр. 86—87 његовог дела). Такво је и гледиште совјетских научника.

С уобичајеним схватањем није се, бар једним делом, слагао једино Легран, а у новије време њему се одлучно противи Г. Јахман, који се никако не слаже с тим да Еуклион уствари и није тврдица, како се обично мисли, и да је он само у једној сцени (II 4) приказан као прави тврдица. Он тврди да се Еуклион и ван ове сцене показује као велики тврдица, и то не само у опису него и у радњи, и да чак у своме суседству важи као пример цицијашења, што се види из 206 стиха (Neque illo quisquamst alter hodie ex paupertate parcior).

По нашем мишљењу питање о Еуклионовом тврдичењу дуже времена се олако и површно претресало. Анализу Еуклионове страсти најдубље су извршили Легран (али ни он није увек у праву, чак долази и до противречности) и Јахман, који је у овоме несумњиво имао највише успеха.

Да бисмо правилно схватили Еуклионову природу, потребно је, прво, одвојити оне партије у којима се његово тврдичење карикира од оних у којима је он заиста такав. Карикатуру имамо углавном у поменутој сцени (II 4). Ево како је ту приказан Еуклион: ,,Кремен није тако тврд као што је овај старац" (247 ст.). ,,Он призива богове и људе у помоћ ако са његове греде изађе дим напоље и везује мех на уста кад спава, да му душа не оде" (ст. 302—305). ,,Он плаче за водом коју просипа кад се умива" (308). ,,Да човек затражи глад од њега, не би му дао" (311). ,,Кад му берберин отсече нокте, он покупи све отпатке и однесе их" (312—313)[35]). Кувари морају да му траже до промуклости оно што им је потребно (336—337). Јастреба је тужио суду што му је однео месо: „Човек дође плачући претору. Месо му раније уграби јастреб. Поче онда захтевати, плачући и кукајући, да се допусти да јастреба позове на суд" (316—320). Ово или њему слично место свакако је постојало код Грка, а Плаут, чија је карактеристична црта као комедиографа склоност ка лакрдији и карикатури (уп. Покровски, о. с. р. 52), само га је појачао.

Мада се у овим партијама претерује, ипак треба знати да и томе има места само приликом приказивања страсти правога, великога тврдице. Да је Еуклион одиста тврдица, истиче се у *Аулуларији* на више места. Чудно је како су могли неки, па чак и такав научник какав је, на пример, био Виламовиц, говорити да није прави тврдица човек чија је кућа пуна паучине (84 и 87 ст.), човек који не може да се одлучи ни на кћериној свадби да се лепше обуче и који тога дана није хтео да купи ништа за ручак јер му је све скупо! Па и његово мотивисање штедње доликује само тврдици коме је страст пореметила разум (уп. ст. 371—387 и 539—540). (Све ове аргументе изнео је и Јахман у својој књизи, р. 131—133).

У самом делу истиче се да је Еуклион ту своју особину наследио, јер су и његов отац и деда били тврдице и то у толикој мери да ни један ни други није хтео рећи своме сину за закопано благо (в. пролог, ст. 9—22). Да тврдичење може бити наследно, с тим се слаже и психолошка наука. Тврдичење је наследна предиспозиција, која се развија с годинама под утицајем средине и важи еминентно као порок старости (уп. Л. Дига, Passions, стр. 31—32, 36—38). Испитивачи су често пролазили поред ове чињенице. Они често истичу сиромаштво као врло важну основу Еуклионове страсти (нарочито Легран). Они као да сматрају да сиромах не може бити тврдица. Али још Аристотел је тврдио, као што смо видели раније, да ,,свака слабост, као и старост, чине тврдице", при чему је он под речју ἀδυναμία, изгледа, замишљао сиромаштво. С Еуклионом, рекли бисмо, ствар стоји овако. Син и унук тврдице и живећи у немаштини, он се навикао на непрекидну штедњу и лишавања; кад је пронашао закопано благо, обузима га страст и заслепљеност и он постаје грозан, готово неизлечив тврдица.

Легран добро примећује да је Еуклионов страх од немаштине основна идеја *Аулуларије* (в. стр. 409 његовог дела); али његово оправдање Еуклионовог тврдичења сиромаштвом (*А.* ст. 206) (,,ако тврдичења има"), мада је

---

[35] Овај обичај вероватно је остатак преносне мађије — празноверице распрострањене широм света код примитивних народа, јер они верују да се човек може опчинити помоћу отсечене косе и отсечака ноктију и да ће он трпети свако зло које се деси отсеченој коси или ноктима (в. Фрезер, Златна грана, стр. 59, 298, 300.)

оно делимично, није на своме месту (уп. стр. 218—219). Нама се чини да Легран нема права ни онда кад каже да је Смикрин већи тврдица него Еуклион (в. стр. 220—221)[36]) и да је страст према новцу направила већу пустош код Смикрина него код Еуклиона. (То је за Смикрина можда било могуће, али у изгубљеним деловима комедије *Парничари*). Легран се при том свом суду свакако руководио тиме што је Смикрин био богат а Еуклион сиромах, те се код првога дијалектика те страсти може боље схватити.

Легран има право кад истиче да је Еуклион тврдица (pingre) у смислу да се његова страст састоји у томе да се клони сваког издатка, а да није тврдица (avare) у смислу човека код кога су подједнако развијене обе негативне особине: и безобзирна грамжљивост према стицању и бесмислена штедња (в. стр. 219). Међутим не треба губити из вида да Еуклион има и црту лакомости иако у мањој мери од цицијашења. Незаситљив према новцу, он хита среском поглавару кад је овај огласио да ће делити новац народу; а његово мотивисање тога поступка („Ако не одем тамо, сви ће помислити да имам код куће злата") лажно је (в. стр. 107—110).

За карактер Еуклиона важне су још неке његове особине, мада не у толикој мери као тврдичење. Он је мргуд и гунђало (што је нагласио и Легран), сем тога сујеверан, па чак и сумњало. Сујеверност се огледа у његовој забринутости кад му је заграктао гавран с леве стране (стр. 624—625). Последња особина огледа се у његовој неповерљивости према Стафили.

Да би се добро схватила суштина Еуклионовог бића, треба узети у помоћ и психологију страсти. Еуклион понекад даје утисак патолошог типа. Он убија петла старе Стафиле, који је чепркао близу места где је било закопано његово благо с мотивацијом абнормалног човека (то више није карикирање него иситински догађај!): „Мислим да су кувари овом петлу обећали награду" (465—470). Он хоће да тужи кувара Конгриона зато што има нож (416—417). Од роба Стробила тражи да му пружи и трећу руку (641). Њега је страст према благу потпуно заслепила, и у том погледу има више права П. Џардели, који каже (о. с. р. 5—6) да је Еуклион потпуно лишен сваког осећања човечности, јер осуђује на беду и глад и себе самог и своју јединицу, него Лагран, који каже (о. с. р. 219—220) да код Еуклиона нису угушена племенита осећања и да је он ипак добар човек, мада доста тврд. Јахман такође има пуно право кад каже да Еуклиона злато чини несрећним (в. стр. 134) и кад одбацује као сасвим неумесно упоређивање Еуклиона са Хорацијевим Вултејом, Лафонтеновим обућаром и Хагедорновим сапунџијом (стр. 135).

Од човека каквим је Еуклион приказан тешко да се може очекивати да он своје злато преда зету. Тешко би било психолошки образложити такав прелом код њега. Јахман претпоставља (в. стр. 137/8) да је такав прелом постојао код Менандровог Еуклиона, али нама је једва вероватно да је он и тамо био могућ. Стога има право Легран (в. стр. 217) који каже да се Еуклионово пргаво расположење не може објаснити ситуацијом момента. „Да му благо није давало толико прилика да се разбесни, он би сигурно нашао друге разлоге". Исто тако оправдано Легран је тврдио (р. 557—558) да није било могуће да

[36] Јахман иде у другу крајност кад каже (в. стр. 136) да је Еуклион велики тврдица исто онако као што је Јаго из Шекспировог *Отела* велики злочинац.

се Еуклион преобрати. Он није потпуно одбацио мане свога карактера; он је могао остати подозрив, гунђало, тврдица; кад су му одузели благо и ослободили га великог терета и брига, он је имао само једну прилику мање да цицијаши, да грди и сумња.

На основу свега изложеног о њему ми смо мишљења да се Еуклион не сме више сматрати као штедљивац кога је само благо, случајно нађено, залудило и заслепило; све његове особине несумњиво га истичу као правог тврдицу.

У очуваном одлимку (*О. Рибек*, CRF, I фр.) из Цецилијевих *Друīоbа* (Synephebi) неко лице, свакако расипни син, жали се на оца тврдицу који је врло шкрт према својој деци, те га он мора варати на све могуће начине, али је отац ипак доскочио свим његовим мајсторијама.

Где треба тражити узор за овог Цецилијевог тврдицу? Познато је да се он много угледао на Менандра (в. Скучов чланак о Цец. Стац. у PW—RE, III св., 1899, ст. 1190). Ако су Цецилију били узор Менандрови *Друīови*, онда је то било још једно Менандрово дело у коме се појављивао старац тврдица насупрот сину расипнику (в. III гл). Међутим из тог Менандровог комада није ништа сачувано. Није искључена ни могућност да је Цецилију служио као узор истоимени Еуфронов комад где се, као што смо видели, појављује старац тврдица.

Од песника Трабеје, иначе мало познатог, отприлике Цецилијевог савременика, очуван је један одломак код Цицерона (Tusc. disp. IV 31), не зна се зи кога његовог дела, где се помиње среброљубива подводачица (тачније хетера) Хрисида.

Па и Лусције Ланувин, савременик Теренцијев, у свом комаду *Блаīо* (Thesaurus) обрађивао је тип тврдице према свом грчком узору. То се лепо види код Теренцијевог коментатора Доната, који поводом 9 и 10 стиха *Евнуха* излаже садржину *Блаīа*: ,,Младић који је упропастио имање помоћу расипништва пошље роба очевом споменику, који је старац за живота себи раскошно опремио, да га отвори и унесе јела за која је његов отац наредио да му се унесу после десет година. Али ону њиву у којој је био споменик купио је неки старац тврдица од младића. Роб, помогнут старцем, отвори споменик и нађе онде благо са писмом. Старац задржа и присвоји благо, као да га је сам закопао''. И тако ствар међу њима дође до суда. По Леграну (стр. 236, пр. 2) као да је је узор било Менандрово *Блаīо*.

Тврдице код Теренција су умереније и њихово тврдичење не иде много далеко. Код њега има више ,,тврдих'' стараца: Симон и Хремет у *Девојци са Андра* (в. ст. 368—369, где роб носи Хремету вечеру за обол); Хремет (в. ст. 358), Демифон и подводач Дорион у *Формиону*; Менедем, старац ,,који сам себе кажњава''; Демеја у *Браћи*; једна старица, подводачица Сира, у *Свекрви*, тип немилосрдне и лакоме жене, која потсећа на Плаутову Клесрету и Скафу.

Изнад свих Теренцијевих тврдица истиче се Демеја, постављен у комедији као контраст своме брату Микиону, који сам каже: ,,Ја сам живео удобним градским животом, у доколици, и никад се нисам женио, а он сасвим друкчије — живео је на селу, увек је био штедљив и тврд, оженио се, изродио два сина'' (ст. 42—46). Теренцијев Демеја има особине правог тврдице, али он је такав постао због велике чуварности. Он сам на крају крајева увиђа да његов начин

живота није умесан (в. ст. 859—876): док његов брат живи онако отмено и љубазно са свима те га сви воле, дотле он живи ,,диваљ, страшан, мргодан, шкрт, груб, тврдоглав" (866) и сви му желе зло. То га је натерало да се из основа измени.

На основу два податка код Доната можемо тврдити да је Теренције појачао Демејине особине као мргуда и тврдице отступајући тиме од оригинала. Донат уз стих 938 *Браће* каже: ,,Код Менандра старац се не љути због свадбе". Да је Демеја био у оригиналу мање мргодан него у латинској преради, види се из Донатових речи уз 81 стих *Браће* где он наводи да је Демеја код Менандра одговарао на поздрав свога брата, док он то не чини код Теренција.

Интересантно је, међутим, напоменути да је утицај овог тврдице на европску књижевност био много мањи него утицај Еуклионов. Плаутова *Аулуларија* служила је за узор Медичиу, М. Држићу, Ларивеу, Шапизоу, Хуфту, Молијеру и другима. Теренцијева *Браћа* само малом броју писаца (Медичиу, Ларивеу, Немцу Романусу у XVIII в.). Није тешко одредити откуда је то дошло. У епохи првобитне акумулације настала је толика трка за златом и богаћењем, да би лик једног Демеје био врло неподесан да је прикаже. Али Еуклион је много боље одговарао духу тога раздобља и преко њега се могла много боље изобличити та друштвена мана. Зато је чак и Молијер израдио свога Харпагона усвојивши читаве сцене из *Аулуларије*. Плаутов комад је вршио известан утицај и после појаве Молијеровог тврдице.[37]).

[37] Да бисмо илустровали тај утицај, а и иначе, даћемо сумаран преглед развоја типа тврдице у новијој књижевности, без претензија да он буде потпун и исцрпан. Подаци за овај преглед узети су углавном из рада М. Шрепела: *Скуп* М. Држића према Плаутовој *Аулуларији* (*Рад Југославенске академије знаности и умјетности*, књ. 99), из *Историје енглеске књижевности*, I 2 (Београд, ,,Научна књига", 1950) и *Историје француске књижевности*, I, у редакцији Анисимова, Макуљског и Смирнова (Београд, ,,Научна књига", 1951).

Плаутова комедија *Ћуп са златом*, пошто је лежала у забораву преко хиљаду година, појавила се опет на светлост дана у XVI веку, у епохи Препорођаја, када су се поново почела појављивати дела античких писаца. Тада су почели преводи и подражавања, прво у Италији, па онда у Западној Европи.

Прво дело у коме је васкрсла комедија с тврдицом било је l'Aridosia од Лоренцина ди Медичиа (1536), контаминација израђена према Теренцијевој *Браћи*, Плаутовој *Аулуларији* и *Мосшеларији* и *Кверолусу*. Главна тема у овом делу била је тврдица и његово украдено благо.

Али дело које се чврсто ослања на чувени узор код Плаута било је la Sporta (*Котарица*) од Џам-Батисте Џелиа, приказивана 1543 у Фиренци. Ово дело, као и претходно и као што ће после бити случај са Држићевом комедијом, писано је у прози а не у стиху, како је био обичај код Грка и Римљана.

Изгледа да је Марин Држић знао за Џелиево дело (в. поменути рад Шрепелов, стр. 235, мада се његова комедија *Скуп* приказује већ 1555 г. — само 12 година касније од Џелијеве.

Пре Молијера на Западу су прерађивали *Аулуларију* Французи Ларивe (Les esprits, 1579) и Chappuzeau (Le riche vilain ou le Drame de l'Intrigue) и Низоземац Hooft (Warenar, 1617).

Значајна је улога тврдица и у Шекспировом стваралаштву. У његовом спеву *Лукрецији* (1594) налазимо мрачни лик старца-тврдице, који чува нагомилано благо и који подноси Танталове муке због вечитог страха за своје скровиште. У делу *Комедија забуне* налази се тврдица и свађалица Антифон из Ефеса, типични имућни грађанин. У комедији *Укроћена горопад* стари Баптиста отворено тргује својм ћерком, одлучивши да да Бјанку за онога од двојице просаца који буде богатији. Али је највиднији лакомац код Шекспира зеленаш Шајлок

Тип тврдице негован је код Римљана, сем у палијати, и у сатири, тогати и миму.

Несумњиво је да је Луцилије обрађивао мотив о тврдици[38]), прво што се он у своме писању угледао на стару атичку комедију, а друго што он у очуваним фрагментима на више места даје повода претпоставци да је и код њега било тврдица. У једној сатири Луцилије је нападао једног cupidus-a; као што је ударац мачем који је добио Јасон од Фере њега излечио, тако хоће Луцилије да излечи лакомца својим ударцем (в. Капелмахер, PW—RE, s. v. стуб. 1629). У I 26 (в. Poet lat. min. VI, ed. Baerens, p. 139—266) он помиње тврдицу (Non tango, quod avarus homo est quoque improbus moeto), у XV 356 помиње неког човека који граби новац (. . . at qui nummos tristis inuncat), у XV 358 реч је о прљавом зеленашу (ac de isto sacer ille τοκογλύφος ac Syrophoenix quid facere est solitus?), у XIX 397 реч је о збораним и исушеним старцима (rugosi passique senes eadem omnia quaerem), у XXII 413 помиње се Pacilius tesaurophilax pater).

Од претставника тогате Луција Афранија очуван је један одломак из његове драме Fratriae (*Браћа и сестре*), у коме се каже (в. *О. Рибек*, CRF, II фр.): „Даје неком сељаку, своме суседу, врло сиромашном, коме обећава нешто мало мираза". Ту се по свој прилици радило о неком тврдици из града који хоће да уда своју кћер за сиромашног сељака, да би уштедео у миразу (уп. Рибек, Agroikos, p. 26, прим. 2). У једном другом одломку исте комедије (V) неко лице каже: „Споменућу и показаћу дела и прљаву шкртост (spurcitiam)

из *Млетачкої трїовца* (1596), где се нарочито приказује неодољива моћ злата. Та тема је још снажније обрађена у *Атињанину Тимону* (1607).

Није потребно истицати Шекспирове узоре код античких писаца, зато што је његов геније умео достојно развити позајмљене сижее према новој друштвеној стварности која га је окруживала. Треба само истаћи да је код њега грамжљивост још јаче наглашена него тврдичење.

Тему о грамжљивости обрађују и енглески комедиографи Мидлтон у комаду *Како преварити старца* и Бен Џонсон у комедији *Волпоне* (1606).

Појава Молијеровог *Тврдице* (1667) значи датум у развитку овог карактерног типа. У своме Харпагону Молијер је усавршио и обесмртио тип тврдице и превазишао свој антички узор. Харпагон је парајлија — капиталиста који се обогатио трговином и зеленашењем; он је дубоко типичан за своје доба. Од појаве Харпагона европски комедиографи махом ће се угледати на Молијера, ређе на Плаута.

Тврдице и лакомци јављају се и у другим Молијеровим делима. У *Зїанарелу* Горжибис нагони своју кћер Селију да се уда за богаташа иако га она не воли У *Грофици д Ескарбања* налазимо финансијара-закупца Харпена, грабљивца, једног од „витезова зеленашког капитала". У *Скапеновим подвалама* јавља се старац-тврдица Жеронт.

Тврдичење шибају такође Лафонтен, Боало и Лабријер. Боало приказује у IV сатири (1664) у галерији глупака и лакомог тврдицу. Међу типовима жена он помиње у X сатири (1693) и жену тврдицу. Ту је поред ње дат и опис њеног мужа поручника Тардјеа као тврдице. Лабријер у својим *Карактерима и портретима* има и неколико варијетета типа тврдице (тврдица-величкаш, тврдица-чиновник, тврдица-трговац).

У XVII и XVIII в. изашла су многа дела која углавном подражавају Молијеровог тврдицу. Ти писци и дела су следећи:

Француз Рењар (*Серенада*, 1694, и *Једини наследник*), Шпанци Don Huan Clandio de la Hoz (El castigo de la miseria, пре 1689) и de Susa Mejia (O avaro); Енглези Шедвел (the Miser, 1672), Стил (the Tender husband or the accomplished fools, 1705), и Конгрив (Love for love,

[38] в. Штемплингерову студију о Хорацију у PW—RE (стуб. 2356) где стоји да је Луцилије међу другим људским пороцима шибао и порок avaritia.

онога неваљалца", што се без сумње односи на тог старца, који више воли да сачува новац него ли да срећно удоми своју кћер. Афраније се доста угледао на Менандра, на римске комедиографе и сатиричара Луцилија, као што истиче Ф. Маркс (в. PW—RE, s. v.), те нећемо погрешити ако претпоставимо да се и овај тврдица надовезује на старе узоре. Из тогате Aequales једини стих који се очувао (Jste, ut tu rem narras bona comest cotidie), показује δύσκολος-а који се љути на расипништво сина или неког другог.

Да је тврдица и у римском миму био честа и омиљена појава, доказује нам већ споменута Лаберијева *Аулуларија*, а нарочито чувена збирка сентенција Публилија из Сирије, која води порекло или из неке друге збирке или је рађена по разним комадима[39]).

V

Творачка епоха изображавања типичних личности трајала ја отприлике до средине III в. пре н. е. Она је достигла врхунац крајем IV и почетком III в. када је цветала нова атичка комедија. Али сликовито приказивање тврдичлука било је још у пуном сјају у дијатриби. Римска комедија је уствари даровито патворење грчких узора. Следећи векови грчке и римске књижевности кори-

1695) и Филдинг (the Miser); Немци Kayser (прерадио *Аулуларију* 1743 г.), Steffens (der Goldkopf, 1764); код Италијана Голдони у више својих комедија обрађује овај предмет (l'Avaro, I geloso avaro, 1755, l'Avaro fastoso, Il vero amico).

Сем тога Француз Лесаж приказао је свога *Тиркареа* (1709) истовремено као расипника и тврдицу. Колико је ова тема била омиљена у XVIII веку, види се и по томе што је француски музичар Гретри компоновао чак и комичну оперу *Две шврдице* (1770). Поред комедије, у овом веку тип тврдице почињу да описују и у роману, као на пример Филдинг.

Тврдица у роману XIX века (епоха критичког реализма) као главна или споредна личност још је чешћа појава. Ми ћемо се осврнути само на неке писце, и то на поједина њихова дела.

Код Француза се и у том погледу нарочито истакао Балзак. Он је врло често изобличавао похлепу за новцем и богаћењем код буржоазије. Његов Гранде достојан је пандан Харпагону. Чувена је и његова приповетка о зеленашу Гопсеку (1830), у чијем се лику још назиру црте античких исушених и исцеђених стараца-зеленаша. Тврдицу је касније обрађивао и Мопасан у делу *Сесшре Рибароли*.

У енглеској књижевности тврдицу видимо у Дикенсовој приповетци *Три духа* (A Cristmas Carol). Само су ту његовог богаташа и окорелог тврдицу духови успели да препороде. Џорџ Елиот у роману *С. Марнер* приказала је тврдицу ткача који се постепено излечио од свог порока.

Код Немаца се у ово доба Angely (Der Geizige und seine Tochter, пре 1835) и Holtei (Erich der Geizchals, пре 1880) још поводе за Молијером.

Међутим у Русији се тврдица приказује као изразит друштвени тип почев од Пушкина, који је у недовршеној драми *Витез шврдица* (*Скупой рыцарь*, 1830) обрадио страшну моћ новца. Али Гогољ има много већи значај. У *Мршвим душама* он је дао две тврдице — спахиницу Коробочку и спахију Пљушкина. Иако само на неких двадесетак страница, Гогољ је тако пластично представио лик тврдице Пљушкина да је он постао класичан. Гогољ је мајсторски приказао и друштвену средину свога јунака и начин на који је он постао тврдица.

На крају да поменемо још Достојевског и Толстоја. Код првога чувена је баба-зеленашица у роману *Злочин и казна* (1866), коју је Раскољников убио као сасвим некорисног и штетног члана људског друштва. Толстој је такође приказао жену тврдицу у приповетци *Два хусара*.

[39] У Шанц-Хозијевој *Историји римске књижевности*, I (стр. 260) наводи се мишљење да је поједине изабране изреке мима, ускоро после смрти П. Сирца, скупио неки љубитељ у једну збирку, која је доцније још увећана.

стиће и идеје и облике из славне прошлости. Од Хорација, па преко Марцијала, Лукијана и Алкифрона, до писаца IV в. тврдица се изобличава у сликама и облицима који не значе ништа битно ново. Интересантно је да је тада био јачи и чешћи утицај дијатрибе и сатире него комедије.

Нарочито је значајан онај период у II веку — веку у коме грчка књижевност достиже неку врсту препорода — када су владали Антонин Пије и Марко Аурелије. То је био век филантропије и философско-религиозног просветитељства (уп. Випер, *Порекло хришћанске књижевности* стр. 136). Оба цара припадала су поколењу које се налазило под утицајем две практичне философије, стојичке и киничке, и које се бавило задацима социјалне помоћи и религиозног просветитељства. Тада је у књижевности иступио као проповедник тог новог морала и Лукијан. Али је за нашу тему од значаја и IV век, када се у жигосању порока истичу и хришћански моралисти.

Захваљујући околности што су се књижевна дела из ових векова много боље очувала него дела комедиографа и претставника дијатрибе, овде има доста података о тврдици. Приказаћамо у главним линијама тврдицу код писаца овог доба и осврнути се овде-онде на његове узоре. Међу тим писцима истичу се Хорације, Марцијал, Лукијан, Алкифрон, Либаније и непознати аутор *Кверолуса*.

Код Хорација се на више места сусрећемо с ликовима разних тврдица.

У *Сатирама* (I, 1, 95—100) помиње се ,,неки Умидије тако богат да је мерио новац на мерице и тако тврд да се никад није боље одевао од роба и који се све до краја живота бојао да ће га снаћи невоља и глад. А њега је преполовила секиром ослобођеница, најхрабрија од свих Тиндарида".

Код Хорација треба споменути чувеног зеленаша Алфија (*Еподе*, 2, ст. 4 и 64—70), лакомца из редова пословних, ,,новчаних" људи, који завиди сељаку што је ,,слободан од сваке камате" описујући при томе идилични сеоски живот, па кад је то изговорио овај, ,,скоро већ будући сељак, скупи сав новац на иде да би га уложио на календе".

Хорације нам, сем тога, често узгред и овлаш оцрта фигуру тврдице, на пример: ,,Као што се у Атини спомиње неки прљави шкртац (sordidus) и богат човек да је овако имао обичај презирати глас народа: ,,Нека ми свет звижди, а ја сам себи пљескам код куће и у исто време посматрам новце у сандуку" (*Сат.* I, 1, 64—67).

Поводом смрти дарежљивог певача Тигелија Хорације описује једног тврдицу који, ,,бојећи се да се за њега не каже да је распикућа, не би дао сиромашном пријатељу ни оно чиме би он могао одагнати чаму и тешку глад. Ако би га упитао зашто он, рђа, стеже незахвалном чељусти красно имање свога деде и оца, купујући све намирнице позајмљеним новцем, он би одговорио да неће да га сматрају тврдицом и малодушним. Ови га хвале, а они куде" (исто, I, 2, 4—11).

Један његов тврдица (исто, II, 3, 91—99) ,,догод је живео, сматрао је за огромну ману сиромаштво и ничега се више није чувао но да не изгледа себи гори ако случајно испадне богат мање од једне четвртине аса: јер све — храброст, глас, украс, божанско и људско — покорава се лепом богатству; ко њега прикупи, он ће бити славан, храбар, праведан. — А мудар? — И краљ,

и што год буде хтео. Као да је то врлином стечено, он се надао да ће бити достојан велике похвале".

Још су краће и овлашније фигуре Фуфидија и Нате. „Фуфидије се боји гласа ветропира и неваљалца, богат је њивама, богат новцем уложеним у камате" (исто, I, 2, 12—13). Слика прљавог Нате још је краћа, али је врло изразита (исто, I, 6, 124): „Мажем се уљем, али не оним које прљави Ната (immundus Natta) узима из жижака". Тај Ната непознат је иначе, али је његова „прљавост" карактеристична за једну врсту тврдице.

Хорацијеве личности поглавито су књижевне реминисценције, ређе алузије на његове савременике. Многи су већ истицали да је дијатриба (Бион, Менип) била његов узор. Хорације се борио и против лакомства мотивима популарне етике (в. Штемплингерову расправу у PW—RE, стуб. 2348). Али ако Хорације подражава, он ипак оригинално обрађује позајмљене идеје и мотиве; као што је лепо рекао исти Штемплингер (стуб. 2390), он се преко угледања испео до самосталности.

Марцијал у својим духовитим епиграмима још оштрије шиба лакомство, грамжљивост и користољубље савременог друштва. Његов Тигелије прави се болестан да би му послали вино и колаче (II 40); Клит више пута прославља рођендан да би му слали поклоне (VIII 64); Понгилион је сам спалио своју кућу, да би од сакупљених прилога бољу саградио (III 52); Селије јури кроз град не би ли га неко позвао на ручак (II 14).

Али код Марцијала имамо и неколико правих тврдица, чији су ликови приказани врло маркантно.

Кален (I 99) је био дарежљив док је имао два милиона, али кад је, због четири смртна случаја, наследио имање од десет милиона у току од седам месеци, постао је велики тврдица, као да му ја не дато него одузето десет милиона. Гладовао је, приређивао је врло шкрте гозбе пријатељима, и он би, — како духовито примећује писац — ако би добио сто милиона, зацело умро од глади.

Сцевола (I 103), мада је добио милион, не живи боље од правог тврдице — тога и огртач су му гори, обућа много поцепанија; он више од половину маслина којима га служе задржава; пије рђаво вино, за грашак плаћа један ас; посећује хетере најниже врсте.

Марцијал помиње неког тврдицу (IV 76) који даје двапут мање него што му се тражи: „Послао си ми шест хиљада, мада сам тражио дванаест; да бих добио дванаест, тражићу двадесет и четири".

Луп (XI 18) је поклонио песнику њиву мању него што је она што је има на прозору коју цврчак може покрити крилом. „Погрешио си, Лупе, за једно слово: јер кад си ми дао пољско добро (praedium), више бих волео да си ми дао ручак (prandium)".

Неки Марцијалов Леторије (XII 26), пљачкаш провинција, тако је тврд да је боље гладовати него ручати код њега.

Патерн (XII 53) има толико новаца и богатства као ретко који грађанин. Он ни у чему није дарежљив и лежи на благу као змај, чувар скитскога гаја. Овај мотив („лежиш на благу" — incubas gazae) надовезује се на сличан мотив у *Енејиди* (VI 610—611) где се описују тврдице у паклу . . . . „који су сами лежали

на нађеном благу и нису дали од њега део својим рођацима" (. . qui divitiis soli incubuere repertis, nec partem posuere suis)[40]).

Марцијал је реалиста. Баш у томе како он гледа на проблеме савременог друштва, види се снага његове уметности. Његови узори мање су важни и мање падају у очи него код других писаца римског доба. Ипак неки његови мотиви код тврдице, као што је последњи наведени пример, потсећају на раније мотиве и не може се сматрати да је Марцијал писац који се није угледао на друге писце.

Највећи сликар тврдице из овог периода јесте Лукијан. У својим многобројним сатирама и пародијама он је, позајмљујући ликове и идеје од претставника комедије и дијатрибе[41]), исмевао тврдичење и нарочито шибао ону друштвену ману коју је изобличавао и Марцијал, наиме грамжљивост за наслеђивањем имања[42]). Та мана робовласничког друштва, карактеристична за Грке исто тако као и за Римљане, ширила се чак и међу новим богаташима, ослобођеницима. Лукијанове тврдице су из редова зеленаша, хетера, филозофа и др.; има их и мушких и женских — премда су женске личности ограничене само на лакомство —, богатих и сиромашних, мада први кудикамо преовлађују.

У његовим *Разговорима мртваца* (8) појављује се промућурни лакомац Кнемон, кога смо већ упознали код Менандра (в. III гл.) Он са горчином у души прича Дамнипу у Хаду каква га је несрећа задесила. Док је још био на горњем свету, он је покушао да направи једну смелу шпекулацију, која му је потпуно пропала. Он је, наиме, желећи да се дочепа имања неког Хермолаја, великог богаташа без деце, направио тестаменат у коме је завештао све своје Хермолају и дворио га је све пажљивије, не би ли се и он, са своје стране, угледао на њега, па да му завешта своје имање. Али Кнемон умре изненада кад је кров од куће пао на њега, и тако је све његово имање припало Хермолају.

У том истом делу има и других среброљубаца. Ту је (11) богати Мојрих, који је имао многе лађе и који је са својим рођаком Аристејом направио уговор по коме би онај од њих ко први умре имао да остави своје имање ономе другом. Они су много новца потрошили око гатара и пророчишта, да би им они прорекли нешто повољно. Једног дана они се удаве у мору, а њихова имања припадну другима. Они су „злато чували зубима, ноктима и свим средствима".

У 27 „разговору" видимо мењача (δανειστικός) Блепсију из Писе, који је сам себи пребацивао лудост што је чувао своје благо за недостојне наследнике мислећи да ће увек живети; — и Дамиса, богаташа из Коринта, кога је син отровао: „Пошто је он окривљавао сина, ја му рекох: „Право је што ти је тако урадио кад си ти, мада си имао хиљаду таланата, живео раско-

[40] Едуард Норден мисли да је мотив о тврдици који лежи на нађеном благу из римског круга претстава (в. стр. 288 његовог коментара VI књ. *Енеиде*).

[41] Хелм указује на додире његових сцена са комедијом, али оправдано додаје да не треба сматрати да су то просто тачне копије комедија (в. његов чл. у PW—RE, стуб. 1738, 1741, 1761 и 1762).

[42] Тај мотив постоји и код Хорација (*Сат.* II 5) и Петронија (епизода у Таренту).

шно у старости од деведесет година, а сину од осамнаест година давао си четири обола"[43]).

Нарочито је маркантан Лукијанов зеленаш Гнифон, кога он описује на три места (*Тимон*, с. 58; *Сан или Петао*, с. 30—31; *Пловидба*, с. 17). У овом последњем спису каже се: „Кад видех зеленаша (δανειστήν) Гнифона како стење и каје се што није уживао у новцу, него је, не уживајући га, умро и оставио га расипнику Родохару — он му је био најближи сродник и најпре је од закона позван на наслеђе — не могах се уздржати од смеха, наиме кад се сетим како је он увек био блед и сув; како су његово чело бриге наоблачиле и како су од богатства имали нешто само његови прсти, којима је бројио таланте и миријаде и скупљао у мале своте, што је срећни Родохар страћио за кратко време".

У *Сну* стоји да Гнифон станује недалеко од обућара Микила. Његов лик овде је још туробнији: „И он не спава, пун брига, него срачунава интерес и већ су му се прсти осушили; он ће ускоро морати да све то остави и да постане мољац, комарац или пасја муха. Од рачунања се осушио као сенка".

У Гнифону имамо лик зеленаша, лакомог и тврдог, приказаног насупрот расипнику. Овде видимо и мотив упоређивања тврдице са мољцем и другим инсектима, којима је тако сличан његов живот. Што се тиче мотива о несаници, она је честа појава код тврдице (уп. Аристофан *Обл.*, 12—13, Теофраст *Каракт.* IV 14, XVIII 4; Полукс, III 115).

У *Разговорима хетера* сусрећемо се са лакомим хетерама, које често кад остаре служе као учитељице и саветнице младих хетера. Међу Лукијановим хетерама највише се истичу Кробила, Ампелида и Миртала. Кробила (6) саветује кћер Корину да она, као и остале хетере, узима многе љубавнике и богати се. Стара и искусна Ампелида (8) прича младој Хрисиди како је шкртог мењача Демофанта натерала да јој даје много новаца кад је примила и другог љубавника. Миртала (14) је још циничнија и безочнија према свом љубавнику, кога је материјално упропастила и пришла богатом битиниском трговцу и више није хтела да чује за првога љубавника, који ју је стварно волео.

Сцена између Миртале и њеног љубавника много је слична сцени у Плаутовом *Грубијану*, у којој Фронесија и Астафија изигравају Динијарха, љубавника прве од њих, тако да се то не може сматрати случајним. Вероватно се и овде радило по неком старијем мотиву који је служио за углед и Плауту и Лукијану три и по века касније. Иначе све Лукијанове хетере су онакве какве их познајемо из Плаутових комада и какве су биле у атичкој комедији и доста су стереотипне.

У *Зевсу трагичару* (15) налази се Мнеситеј, заповедник лађе, који је „приносио жртву захвалницу због лађе која му умало није пропала код Кафереја. Светковали смо у Пиреју сви које је Мнеситеј позвао на жртву . . . . мислећи на тврдичење (σμικρολογία) Мнеситеја који је, частећи шеснаест богова, принео на жртву само једног петла, и то старог и болешљивог, и четири зрна тамјана сасвим поплеснивела (εὐρωτιῶντας) да су одмах изгорела на

[43] Овде имамо врло занимљив и наизглед противречан мотив о тврдици који је истовремено и раскошан човек. Дамис сам живи раскошно, док је према другима прави тврдица. (Истом особином се одликује и богати Симон у делу *Сан или Петао*, који је расипник). Тај мотив биће поново обрађен у XVIII веку у Лесажовом *Тиркареу*, као што смо видели у претходној глави.

жару не дајући ни да врхом носа помиришу дим, мада је он обећавао читаве хекатомбе кад се лађа доведе у пристаниште".

Лик тврдице овде је врло изразито приказан. То је тема о великом богаташу који је врло тврд и према боговима. Њу познајемо још из старе атичке комедије, код беседника и, нарочито, код Теофраста (*Карактери*, IX, X, XXII). На Теофраста нас упућује и Лукијанов избор тог тврдице из редова тријерарха (уп. XXII, 5). Мотив о плеснивости такође нас потсећа на Теофрастовог цицију, код кога су ковчези поплеснивели (X 14).

У *Лукију или Магарцу* (1—4), делу које није аутентично по мишљењу неких научника, налазимо тврдицу Хипарха, „који има доста сребра и храни само једну служавку и жену, јер је ужасно тврд". Његова служавка закључава врата док иде да му јави да је дошао Лукије. Његова постеља је уска, а на његовом столу нема ничега. Кућа му је мала. Жена му је вештица, а служавка зна да кољс и дере.

Мада овај тврдица и његова средина имају и неке специфичне црте, ипак и код њега понешто упућује на узоре. Тако нас мотив о закључавању потсећа на сличан поступак у *Аулуларији* (в. ст. 89—90).

Сиромашни обућар Микил (*Сан или Петао*) обожава злато и сања о њему; исто тако, он сања да је наследио богатог Еукрата. Још од детета он је желео да постане богат („Тако волиш злато и богатство и једино томе се дивиш"). Њему је боб омиљено јело; он једе просте и јевтине рибе или неколико главица лука (с. 22).

Поучна тенденција ове приче јасна је. Сагласно киничкој тези да је сиромаштво добро, овде се исмева тежња сиромаха да буде богат. Утврђено је да је овом Микилу био узор Микил код киничара Кратета (в. Шмид—Штелин, Gesch. d. gr. L. II 1, p. 86; уп. Глоц, o. c. p. 320).

У том истом делу (с. 29) наилазимо и на једног правог тврдицу. То је Микилов сусед Симон. Сцена у којој он иступа врло је драматична и много слична сценама у *Аулуларији* када Еуклион доживљава читаве халуцинације услед страха да не изгуби злато. Ево Симоновог монолога:

„Зар нисам оних седамдесет таланата сасвим сигурно закопао под креветом и нико за то не зна? А за шеснаест, мислим, зна коњушар Сосил да сам их сакрио под јаслима, јер се он много врзма око коњушнице, мада иначе није много вредан нити воли посао. Вероватно је да ме поткрадају и изван тога, јер одакле би Тибије купио онако велике рибе, као што каже, или жени минђуше за целих пет драхми? Они моје растачу, тешко мени! Па ни пехари којих толико имам не стоје сигурно: бојим се да неко не провали зид и однесе их! Многи ми завиде и раде ми о глави, а највише сусед Микил. Најбоље је да сам, будан, чувам све! — Да устанем и обиђем око куће . . . Ко је то? Видим те, провалниче! . . . Не, ово је стуб! Добро је! Ископаћу злато и опет га избројати, да видим да ме неко није скоро изненадио. Гле, опет ме неко додирну! Опседају ме и вређају сви! — Где ли је мач? Ако неког дохватим! . . . Да опет закопамо злато . . . Ко ме удари? Мене, несрећника, пљачкају!".

Симон често фигурира у Теренцијевим комедијама. Али он није могао бити узор Лукијановом тврдици. Да је Еуклион био узор изнео је Хелм (в. његову расправу о Лукијану у PW—RE, стуб. 1742). Помен Тибија упућује

нас да тражимо ако не узор а оно бар извесне везе и у Теофрастовом ,,бестидном лакомцу” (IX 3).

Особине тврдице код Лукијана има и ,,човекомрзац” Тимон, који је поглавито тип дискола. Он је додуше противник богатства и туче ласкавце кад дођу к њему и нуде му богатство, али то не мења ствар, јер видимо да он живи бедно и запуштено. Узор овом спису свакако је био Антифанова комедија под истим насловом (в. Легран, о. с. р. 319).

Код Алкифрона имамо три врло изразите тврдице: Смикрина, Блепсију и Хремета[44]).

О Смикрину је реч у 43 писму III књиге. Ту паразит Психоклауст прича Букиону како је са своја два друга, пошто се окупао и лепо опремио, дошао у летњиковац младог Харикла, који их је врло љубазно примио и частио с осталим гостима. ,,Усред највећег весеља и расположења бану однекуд Смикрин, мргуд и мрзовољац, с много слугу и јурну на нас. Сам Смикрин прво изудара Харикла штапом по леђима и глави, па га одведе као последњег роба; а нама на један старчев миг беху повезане руке наопако; затим нас дивљи и страшни старац ишиба корбачем и баци у тамницу”. Старац се био толико разгневио, да би их послао на губилиште као убице и рушиоце, да им затвор није отворио неки њихов друг и тако их спасао од смрти.

Како стоји ствар са узором за ову сцену, већ смо третирали у III и IV глави. Упад Смикринов у кућу свога сина Харикла сличан је упаду и нападу Еуклионовом на куваре које му је послао Мегадор (*Аулуларија*, 388—448), а њихов узор био је, изгледа, сличан упаду Менандровог Смикрина у кућу свога зета Харисија кад је чуо како он лумпује и троши мираз његове кћери. У самом комаду *Парничари*, као што смо рекли, нема помена о Смикриновом сину Хариклу, који је вероватно Алкифронов изум. Могуће је само да је Алкифрон нешто потенцирао грубост Смикринову.

Ништа мање нису рељефни од Смикрина ликови Блепсије (I 26) и Хремета (III 3). Ево како први изгледа:

,,Тада онде затекнем старца мрског по изгледу, са набраним обрвама, како држи у рукама неке старе хартије иструлеле од времена и упола поједене од стеница и мољаца. Прво ме је једваословио сматрајући поздрављање за штету, а кад је мој пријатељ рекао да је мени новац потребан, он упита колико таланата. Кад сам се ја почео чудити због толике суме, он одмах пљуну и био је незадовољан. Ипак им даде и затражи писмену исправу и поред главнице велики интерес а као залог кућу коју имам”.

Какав је углед имао Блепсија у народу, види се из ових редова: ,,Велико су зло у граду зеленаши (τοκογλύφοι). Велико су зло они који се баве рачунима и пregибањем прстију. Богови, заштитници сељака! Не дајте да видим ни вука ни зеленаша (δανειστήν)”.

Други Алкифронов зеленаш је овакав: ,,А Хремет осушен, с набраним обрвама, гледајући мрко на све, промени строг израз и мргодност на лицу, насмеши се на мене и рече да је готов све учинити”. Он је лукаво поступио према дужнику, да се он једва ишчупао из његових канџа: продао је женину

---

[44] Алкифрон помиње узгред и Тимона (III, 34, 1—2) који је био богат и филантроп, па онда расуо имање на паразите и хетере и постао сиромах и мизантроп.

златну огрлицу банкару Пасиону. „И заклех се у моју пропаст да никад нећу ни помислити да одем неком зеленашу у град, па макар и од глади цркао. Боље је честито умрети него живети потчињен ниском и лакомом старцу".

Овај помен банкара Пасиона упућује нас на то да прототип тврдице Хремета можемо претпоставити у доба старије од нове комедије, тј. у доба средње, па можда чак и старе атичке комедије. Међутим, узор за Алкифроновог тврдицу Блепсију могао је бити Блепсија из Писе код Лукијана, пошто је Лукијан савременик Алкифронов.

У Елијановим *Сељачким писмима* (13—16) дописују се Кнемон и Калипид. За првога се каже: „Ти си простак и ниси добар сусед. Гађаш нас грудвама и крушкама . . . Кад видиш човека, вичеш као да вука тераш". Кнемон се клони људи, мрзи их, виче ако угледа кога близу своје њиве, баца се на њ камењем и грудвама. На љубазно писмо свога суседа он не би ни одговорио, али кад већ мора, мило му је што то може учинити преко гласника. Сам Кнемон каже да силно мрзи цео људски род и да би желео да има крила као Персеј, да не би никога сретао нити га поздрављао или разговарао с њим . . . Кад га је пријатељ позвао на жртву Пану, на коју је позвао све своје боље познанике и описао му сву свечаност и весеље које ће настати, Кнемон му врло оштро пребацује што он хоће да га упропасти. „Прво ужасно се бојим да гледам много људи и да будем с многима, бежим од заједничке жртве као што плашљивци беже од непријатеља, а вина се клоним, јер је веома моћно да наведе на зло и на преступ; Пана и остале богове само поздрављам и молим им се, али им ништа не жртвујем, јер нећу да им досађујем. Ти ми говориш и о песмама и свирачицама, неразумниче! На то ти нећу никако насести, а красно ти је и оно да играмо и да се забављамо с цурама! Чини ми се да би ти скочио и у ватру и стрмоглавио се, али мени нећеш бити мио ни приносећи жртву ни друкчије" (16).

Елијанов Кнемон је сељак; он је у исти мах тип мргуда, човекомрсца, простака и тврдице. У његове претке, поред Менандровог Кнемона који је најважнији, спада унеколико и Теофрастов μικρολόγος, који, слично Кнемоновим поступцима, не да да се једу смокве из његовог врта, да се прелази преко његове њиве, нити да се узимају маслинке и урме које су пале на земљу" (X 8).

Код Либанија је врло обилан материјал о тврдици. Он лакомца описује у говору *О незаситљивости* (11); пет његових декламација односе се на тврдицу и то 31, 32, 33, 34 [45]) и 51; а међу „припремним вежбањима" једна од ἠθοποιΐαι посвећена је такође тврдици.

У *Беседи о незаситљивости* Либаније овако описује лакомца: „Био у Египту неки лаком човек. Он је узимао за своје пријатеље оне људе који нису имали деце да би он њима био дете. Од сиромаха, он је постао богат наслеђујући имање оних који су умрли и љутио се на очеве који још живе. Кад би га неко назвао срећним што је скупио велико богатство од многих људи, он би рекао да га још не сматрају срећним док живе они на чије је имање он зинуо[46]).

[45] Њој је придодата одбрана сина тврдичиног од Григорија са Кипра.

[46] Овај мотив видели смо већ код Марцијала и Лукијана као њиховуо миљену тему.

У 31 декламацији тврдица држи говор пред сенатом и моли да му се да отров, јер више воли да умре неголи да преда нађено благо[47]). Његов отац је био штедљив и тежио је да увећа имање (5). Он је њега саветовао да буде чуваран, јер људи цене само оне који су имућни (5). Следећи очевим саветима на самрти, он је кад се женио узео богату а ружну жену, пошто од лепоте нема добити (7). Он је радо примао дарове од пријатеља (9), радо је слагао пару на пару и није волео телесна уживања сматрајући да лудују они који се коцкају, који живе с хетерама и који много једу (11). Он се храни обично лећом и црним луком (12). Служи се магарцем радије него коњем(15).Злато чува у сандучићима (19). Место стоке приноси као жртву тамјан и пољско цвеће Завсу и Хермесу, јер је ,,недостојно богова да људима наносе штете" (21). Кад је пронашао благо, љутио се што је оно мало (24—25); кад је морао да га преда, није могао ни јести ни спавати, нити се утешити (28). Он више воли да је болестан а богат, него здрав а сиромашан, више воли да је богат без деце неголи сиромашан с децом (31). Он се љути што му деца тугују што ће умрети, а задовољан је ако то чине због губитка блага (51). Жени препоручује, ако се преудаје, да узме човека сличног њему (53). Свиђа му се што на доњем свету нема никаквих трошкова, а не свиђа му се што се тамо не може држати сребро (54).

У овој декламацији слика тврдице употпуњена је новим цртама које до сада нисмо видели. Па ипак вероватно је да је и Либаније много користио старији материјал. То је несумњиво за тврдичино резоновање да је боље бити болестан а богат, него здрав а сиромашан. Тај се мотив јавља и у 34 декл. с. 3 и 22 који стоји у вези са фрагментом код Менандра (в. Кок, 175).

У 32 декламацији реч је о тврдици који се заљубио[48]). Ту тврдица такође тражи кукуту од сената, јер више воли да умре него да плаћа хетеру. Он лепо увиђа да га она не воли него воли његово злато (1). Он је волео да скупи што више злата и да ужива гледајући га (5). Он сматра да се не разликују од робова они који не маре за злато. Он цени сваки ћар, ма колико био мали (10).[49]). Он радо иде на деобу новца за улаз у позориште (16). Имање му није лепо уређено, него је све подешено да се од њега добије новац и то кад је најскупље (20—21). Он иде у поље с робом Кердоном, а живи и храни се врло сиромашно (22). Смокве, грожђе, јабуке и крушке само веселе његове очи и нос, али их једе онај ко даје паре (24). Он зна да уновчи и лишће од дрвећа (24). Сув хлеб му је најмилија гозба (28). Од двају нагона који га муче — за љубављу и штедњом — увек побеђује други: ,,пре би он дао крви него злато" (46).

Мотив о заљубљеном тврдици, као што смо видели, старијег је датума. Изгледа да се он најпре јавља у Менандровом *Блаīу*. Код Лукијана смо видели да је код мењача Демофанта страст према жени била јача од тврдичења. Мотив како би тврдица некоме пре дао крви него новаца видели смо још код Еуполида.

У 33 декламацији имамо тему о тврдици који је искључио свога сина из наследства зато што је он затражио маслинов венац, а не златан, кад је победио на утакмици. Он ту, између осталога, сматра да је земљорадња си-

---

[47] Наслов ,,Пошто по закону онај ко нађе благо мора да преда граду хиљаду драхми, тврдица нашавши благо од 500 драхми, кад му је затражено хиљаду, хоће да умре".

[48] Наслов ,,тврдица, заљубивши се у хетеру, оптужује себе кад му је она затражила награду".

[49] Ова је особина карактеристична за Теофрастовог микрологоса (К. X).

гурно занимање (14). Он би више волео да добије ране него да изгуби новац (16). Он тепа злату и назива га ,,најдраже" (26). Он сматра да је штета увек горка, макар била врло мала (32). Сину замера не толико што је учинио да он буде мало сиромашнији, колико му замера што се није постарао да буде још богатији (32). Више би волео да и батине добије од сина, само да га учини богатим (36). У великој бризи за благом он рђаво једе, клони се друштва, мучи га несаница (36). Замера сину што је раскошан, а не, као он, цициja, среброљубац и штедиша (48). Он хвали моћ злата (53) скоро оним истим речима којима ће много доцније то чинити Шекспир у *Атињанину Тимону*.

Овај сиже о сину расипнику и оцу тврдици доводили су (в. расправу о Либанију у PW—RE од Ферстер — Миншера) у везу са сличним сижеом у Аристофановим *Облакињама*. Само што Либанијев тврдица ужива не само у штедњи него и у правом тврдичењу, а и у лакомству он надмашује Стрепсијада. За њега се чак може рећи да више ужива у стицању него што мари за губљење. Усто његов син није прави расипник, него га он тако претставља.

34 декламација има за предмет тврдицу који је искључио сина из наследства што је дао новаца Ескулапу под условом да му отац оздрави. Старац назива ту иронично сина ,,красним" (1) и љути се што је оздравио, јер вели да је као болестан био богат, а сад више није (3). Он се оженио зато да би сина васпитао по својим назорима, па да он увећа наследство; он не ужива у лепоти него у благу и каже да људи немају користи од лепоте (6). По њему, сиромаштво је зло, а богатство добро(8). Он вели да је за њега болест боља од сваког лекара (22). Коцку, пијанство и дружење с хетерама он држи за велике пороке (30). Он истиче да је на суду имућан човек често добио неправедно, а сиромах изгубио (48).

51 декламација уствари је монолог тврдице који је некада био сиромах па се онда обогатио и сакрио благо у земљи, али га лопови нађу и украду. Ова декламација, која није аутентично Либанијево дело, показује велику сличност са чувеном сценом у *Аулуларији* кад је Еуклион видео да му је нестао ћуп са златом, а исто тако и са монологом тврдице Симона код Лукијана. Оно што се у Плаутовој комедији износи у 14 стихова (*Аул.* 713—726), код Либанија се описује у неколико страна. На неким местима сличност и подударност су толике да их човек никако не може сматрати случајним. Треба само упоредити 713 ст. из првог дела (quo curram? quo non curram?. . . quem? quis?) са почетком 19 главе из другог дела (τίς γένωμαι; ποῖ τράπωμοι; θανεῖν ἤ περιεῖναι βέλτιον ἡγῶμαι) па да нам то буде јасно.

20 ,,слика карактера" под заглављем ,,Шта би рекао тврдица плашљивац кад би нашао златан мач" гласи овако:

,,О нови дарови среће, о дволичне смелости мишљења! Па шта ћемо радити? Да попустимо пред страхом? Али слободна добит позива да се остане. О, камо среће да људи никад нису извежбали вештине! А шта желе они? Они још не воле коња због борбе. Богате се ратом или златом, оружају се једни против других. И злато зна да убије не мање од гвожђа? Али зашто ја узалуд размишљам? Тако то нама бог досуђује? Такве дарове узима срећа. Што се ја не родих рђав? Стекох страх над овим богатством. Што ме природа створи плашљивим? Зашто постадох од почетка љубитељ ћара?. . . . Бојим се да често назовем мач. Ћар ме присиљава. Али зашто то причам? Рећи ћу суседима

који се приближе: Нађох нешто, Срећо. Оно што је стечено поделићу са сапутницима. Камо среће да је то био таланат или други неки украс од злата! Било би то лепо благо. А сад је већи страх од имања. Јер постоје многи изговори за добит. Вребаћу мало на овом месту. Ту ћу остати преклињући богове да ми помогну. С временом ћу извежбати смелост. Имам гроб или ћар пред собом".

Поред Либанија у IV в. тврдицу-зеленаша приказују и неки хришћански писци, као Василије Велики, Григорије из Нисе. Жигосање зеленаша је њихова омиљена тема. Василијев зеленаш (в. *Хомилија против зеленаша*), премда показује многе црте које су нам познате и од раније, има и неке нове црте. Поред осталога његов јунак ,,куне се да нема новаца, да он сам тражи некога да му позајми . . . Кад онај што тражи зајам спомене интерес и јемство, његово се чело разведри, он се насмеши, сети се очевог пријатеља, назове га другом и пријатељем и вели: ,,Видећемо да ли немамо новац негде на страни. Ми имамо суму коју нам је пријатељ поверио на оплођавање; али је он одредио доста велики интерес". Василије описује даље зеленаша као бездушног човека кога узимање још више потстиче да тражи (уп. с 48—560 сентенцијом Публилија из Сирије код Рибека, CRF) и као човека који је страх и трепет за своје дужнике.

Отприлике у ово исто доба појавило се и једно дело о правом тврдици, комедија Querolus (*Незадовољник*), која је — као што смо већ поменули — имала утицаја на стварање првог дела о тврдици из епохе Препорода, на Медичијеву *Аридосију*. Постанак ове комедије није још расветљен. По некима њу је написао Рутилије Наматијан. Комад је необично подражавање Плаутове *Аулуларије* у особитом облику (пола проза, пола стихови), обрађен с великом слободом (в. Тојфел, Gesch. der röm. Lit. III, 1913, стр. 276). ,,Посвећен је неком Рутилију . . . за кога се сматра без довољно разлога да је то Рутилије Наматијан" (ibid.)[50])

На крају излагања о тврдици не би требало да оставимо без помена ни Хорикија који је дао свој прилог књижевности о тврдици у делу *Апологија мима* (постало пре 526 г.) и у пару говора (тачнија вежбања) Ἀριστεὺς νέος ἢ Φιλάργυρος. У последњем он користи Либанијеву 31 и 33 декламацију (в. студ. о Либанију у PW—RE од Ферстер—Миншера, стуб. 2515).

VI

Најзад, на завршетку овог рада, да рекапитулирамо развој типа тврдице у античкој књижевности и да га упоредимо са типом тврдице у књижевности од ренесансе до савременог доба.

Појава кованог новца убрзала је развитак и усавршавање типа тврдице. Настаје лик ,,среброљупца" (φιλάργυρος), који је истовремено и лакомац и тврдица. Тип тврдице дефинитивно се искристалисао од VII до V века заједно

[50] Мада се Querolus ослања на Плаутову Аулуларију (поред осталог, насловна личност у њему приказује се као син Еуклионов), његов сиже показује и сличност са сижеом Менандровог и Ланувиновог комада *Благо*. Колико је књижевност као уметност опала за неколико векова који деле доба цветања грчке и римске комедије од овог позноантичког доба, најбоље се види кад се упореде квалитети ова два дела. Место развијене радње, пуне динамичности којом се одликује прво дело у другом делу имамо реторику, сувопарно моралисање и причање

с развитком и учвршћењем робовластничког друштва. То нам потврђује, поред осталог, и лексички материјал. Најзад се оформио и предмет о тврдици у слици старца који скрива новац у неком суду и закопава га. Кад га је друштвена стварност већ родила, он се онда манифестовао и у књижевности.

Тип тврдице је развијен и дефинитивно формиран у књижевности тек у доба атичке комедије. Раније гледиште по коме је овај тип створила нова комедија не може се више одржати. Лик тврдице појављује се доста изразито и са нијансом карикатуре, иако још у једноставним контурама, још у старој атичкој комедији. У средњој комедији он се увелико развија, добија многе варијетете, и тада је већ доста уобличен. У новој комедији са Менандром он се већ потпуно расцветао. Врхунац свога развитка тврдица је достигао у Атини крајем IV в. у делима Менандра и његових савременика.

Киничка дијатриба такође је радо обрађивала тврдицу, али њен допринос тешко да означава даљи ступањ развитка. Киничари можда нису показали како у философији тако и у књижевности домет раван домету који је постигнут у класично доба. Римска комедија такође не показује виши ступањ развитка с малим изузетком *Аулуларије*. Приказивање сиромаха-тврдице у Еуклиону изузетна је појава. Писци из римског периода, грчки као и римски, без мало претстављају патворење узора из IV и III века[51]).

Антички тврдица је и као књижевни одраз стварности увек носио етичко обележје. Он је важио као илустрација човека који се не држи начела рационализма, као што су μηδὲν ἄγαν, ,,човек је свему мера" и њима сличних, и естетичког постулата да се лепо слави а ружно исмева и карикира.

Антички тврдица, кога углавном познајемо из Плаутове *Аулуларије*, био је развијен, као што рекосмо, још у атичкој књижевности, у доба када је Грчка дошла до пуног књижевног израза. С тврдицом се снажно манифестовао елеменат типског у једној великој књижевности, која се формирала и развила у једном тако даровитом народу као што су били стари Грци. Као што смо видели у IV глави, европски комедиографи, када су обрадивали тврдицу, угледали су се на Плаутовог Еуклиона. Тек Молијер прави корак напред. Али у погледу мотива и сам Молијер се држи много свога узора, једноставно преносећи доста појединости и призора или их нешто преиначавајући[52]).

Главна разлика између Плаутове и Молијерове комедије је у томе што је Еуклион сиромах који је случајно нашао ћуп са златом, док је Харпагон богаташ.

Лик Харпагонов показује Молијеров начин уобличавања карактера, у чију се основу ставља једна црта, својство или психолошко стање. Харпагоново тврдичење добија размере апсолутне страсти. Молијерова комедија је успела илустрација и потврда Марксове анализе тврдичења, коју је он дао у 22 глави I књиге *Капитала*. Харпагон није аскет; у њему се бори нагон за аку-

[51] Једино што се сада истиче грамжљивост према злату, а не толико према сребру, као што је било раније случај, а с обзиром да је сада било више златног новца него раније.

[52] На пр. Харпагон прегледа слугу Лафлеша да му он није што украо (I 3); Харпагон се боји да му неко не украде новац док он разговара с Валером и Елизом (I 5); газда Жак каже да је тврдица тужио једном суседову мачку што му је појела овчији бут (III, 1); тврдица виче на крадљивца кад је видео да му је благо украдено (IV, 7); Харпагон одбија да да мираз својој кћери, јер тобоже нема новаца (V, 6) итд.

мулацијом и нагон за уживањем — љубав према Маријани (уп. *Макуљски, Молијер*, Култура, Београд, 1947, стр. 77).

Харпагона страст потпуно засљепљује. Он је готово луд; свуда око себе види само непријатеље који хоће да га опљачкају, сумња у свога сина и у своју кћер. Његов монолог изгледа као разговор лудака са самим собом, лудака који пати од халуцинације. Слично овој помами било је и Еуклионово тврдичење, изузев што Харпагона обузима и жудња за новцем до толике мере да га чини неспособним за ма какво друго осећање, док је код Еуклиона лакомство слабо изражено.

Док је Плаутов јунак био изузетак за своју епоху, Молијеров јунак, супротно томе, дубоко је типичан за своје доба. Молијер као идеолог трећег сталежа дао је у *Тврдици* врхунац критике порока буржоазије из доба прво-битне акумулације. „Ни у једној другој комедији Молијер није дао тако дубоку и принципијелну критику буржоазије. Он није само разголитио страст према згртању блага, својствену буржоазији из епохе првобитне акумулације, него је отишао много даље од тога и приказао власт новца уопште "(Макуљски, на ист. м. 81 стр.).

Удаљавајући се од примитивне лакрдије, Молијер је створио у свом *Тврдици* класичну комедију карактера, што се не може још рећи за Плаутов комад. Француски комедиограф је ту успешно издржао такмичење са својим претходником превазилаћи га изразитошћу и потпуношћу приказивања.

О. Балзак је даље развио тип тврдице у епохи процвата буржоаског друштва. Он је Молијеров лик стваралачки продубио и осветлио га са још невиђених страна. Гранде је (с Гогољевим Пљушкином) најважнији лик тврдице из епохе развијеног капитализма. Само док је Пљушкин приказан у уском оквиру једног од многих типова романа-спева „Мртве душе", дотле Балзак даје подробан и свестран Грандеов портрет и са физичке и са моралне стране у роману од неких 200—300 страна.

Комичност тврдице, која је у комедији била у првом плану, сада код Балзака, Пушкина („Витез-тврдица") и Гогоља узима и трагични тон и постаје сложенија[53]).

Балзаков Гранде је тип савршеног тврдице. Његов тврдичлук је оваплоћена страст, неодољив нагон, још више него што је то случај код Харпагона. Грандеова страст искључује свако друго осећање; у њему је сваки делић испуњен овом помамом; „он садржи у себи црте тврдица свих времена" (*Д. Милачић, Балзак*, стр. 187). У овом свом делу Балзак, савременик доба Револуције и Царства, доба када су владали главни буржоаски идеали и амбиције, властољубље и грамжљивост, приказује новац као највећу силу друштва и његово разорно дејство у човеку.

Поред самог старца тврдице, Балзак у роману *Евгенија Гранде* приказује како човек постаје тврдица и у лицу Грандеовог синовца Шарла: он гомила богатство у Индији, купује и продаје људе, гледа само свој интерес, постаје скептик, неосетљив, грамжљив и суров човек и зеленаш на велико. Грандеова страст прелази чак и на његову околину; његово тврдичење захвата и његову кћер Евгенију и слушкињу Нанону.

---

[53] То је констатовао још Иполит Тен у својој студији о Балзаку 1858 (Nouveaux essais de critique et d'histoire).

Балзак нам објашњава све околности које су допринеле да се Грандеова страст развије до тих размера тако да потпуно можемо разумемети његов удес. Гранде има све основне црте тврдице, обдарен је нагоном, манама и врлинама тврдичења које дозвољавају да се његова страст развије у свој својој потпуности. Он је пажљив, опрезан, ћутљив, размишља, посматра. комбинује и вреба своје пленове (Милачић, нав. дело, стр. 190). Гранде је физички и морално здрав и знажан човек.

Гранде се још у неким особинама разликује од Харпагона (а још у већој мери од Еуклиона). Он је из народа и сам је стекао своје богатство, док је Молијеров јунак из редове високе буржоазије и рођен је богат. Гранде је послован човек, који не закопава стечено богатство, него га увећава. Харгагон не успева ни у чему, Гранде у свему. Харпагон је смешан, њега исмевају и презиру; Гранде је страшан, њега се боје и поштују га. „Молијер не објашњава пороке својих личности, које изгледају рођене са свим својим пороцима" (Милачић, нав. д. стр. 190). Његов Харпагон изгледа тврдица по занимању. Молијерови типови више су симболи него ли живе личности.

Према свему што смо досада изложили о типу тврдице у светској књижевности, његов развој се односи углавном на три етапе. У првој етапи ствара га атичка комедија. Он нам је познат у римској преради из Плаутове *Аулуларије*. Ту лик Еуклиона још бледо, невешто и неразвијено приказује прилике у античком, робовласничком друштву. Друга етапа обухвата Ренесанс и Класицизам. Молијеров Харпагон претставља човека из друштва у епохи првобитне акумулације. У трећој етапи, у развијеном буржоаском друштву, лик тврдице достиже најпотпунији и највиши развитак у Грандеу. Од народа за стварање типа тврдице у књижевности највећу заслугу имају у античко доба Грци, а у новије време Французи.

ВАЖНИЈА ЛИТЕРАТУРА И ТЕКСТОВИ

Ајтрем чл. Мидас у PW — RE, 1932.

Aristophanis Comoediae, I/II, ed. Th. Berk, Teubner, 1923; Aristophane, I/V, V. Coulon-Hil. van Daele, Paris, 1923—1930.

Aristoteles graece, I/II, I. Bekker, Berlin, 1831; Ethica Nicomachea, Susemihl-Apelt, Teubner, 1912; Rhetorica, A. Roemer, Teubner, 1923; Magna moralia, Susemihl, 1883; Eud. Ethica, Susemihl, 1884.

Athenaeus, Dipnosophistae, I/III, ed. G. Kaibel, Teubner, 1890—1923.

Bericht über die Litteratur zur griechischen Komödie — Ernst Wüst (Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft — C. Bursian, 174 св., Leipzig, 1919).

Bericht über Plautus aus den Jahren 1926-1934 — Fritz Conrad (Jahresb. итд. 247 св. Лајпциг, 1935).

Библија, превод Ђ. Даничића и В. С. Караџића.

Emile Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, 1938.

Comicorum Atticorum fragmenta, ed. Th. Bergk, I/III, Teubner, Leipzig, 1880—1888.

Comicorum Romanorum fragmenta, recogn. O. Ribbeck, III изд. Teubner, Leipzig, 1898.

Alfred Croiset-Maurice Croiset, Histoire de la littérature grecque, I—V, од 1896.

Daremberg-Saglio, Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines (I св. од 1875 г.)

Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, I/III, IV изд. 1922.

L. Dugas, Les passions (Nouveau traité de Psychologie, t. VI, Paris, 1939).

Max Ebert, Reallexicon der Vorgeschichte, I/XIV, 1924—29.

Victor Ehrenberg, the People of Aristophanes, Oxford, 1943.

Fr. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates, 13 изд., Stuttgart, 1910.

Ernout-Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine—histoire des mots, 1932.

Totius latinitatis Lexicon, Aeg. *Forcellini*, Prati, 1858—75.

An economic survey of ancient Rome, vol. I (Rome and Italy of the Republic), ed. by T. Frank, Baltimore, 1933.

G. Glotz, Le Travail dans la Grèce ancienne, Paris, 1920.

Johannes Hasebroek, Griechische Wirtschafts-und Geseltschaftsgeschichte, Tübingen, 1931.

Fritz *M. Heichelheim*, Wirtschaftsgeschichte des Altertums, I/II, Leiden, 1938.

Helm, чланак Kynismus у PW—RE, 1924.

Horatius, Carmina, Frid. Vollmer, Teubner, 1929; Horace, I/II, par Franç. Richard, Paris, Garnier, 1931.

Историја француске књижевности, I, (у ред. Анисимова), Београд, Научна књига, 1951.

История греческой литературы, I, изд. Акад. наук СССР, Москва—Ленинград, 1946.

Günter Jachmann, Plautinisches und Attisches, Berlin, 1931 (Problemata, Heft 3).

С. Ф. Кечекьан, учение Аристотеля о государстве и праве, М-Л, 1947.

С. И. Ковалев, История античного общества — Греция, Москва 1936.

Ф. Куланж, Држава старог века, превод Прокић-Милосављевић, Београд 1895.

A. Körte, Komödie (griechische), PW—RE, 1922.

A. Körte, расправа о Менандру, PW—RE, 1931.

Aug. Krieger, De Aululariae Plautinae exemplari graeco, Gissae, 1914.

E. Kuhnert, распр. Midas у Ausführliches Lexicon der gr. und röm. Mythologie, Roscher, Leipzig, 1894—97.

Ph. Legrand, Daos, tableau de la comédie grecque pendant la période dite nouvelle, Lyon—Paris, 1910, p. 673.

Libanii Opera, I/XII, Teubner, 1903—1923.

Liddell—Scott—Jones, Greec-English Lexicon, Oxford, 1937—40.

Lucianus, Opera, I/III, C. Jacobitz, Teubner, 1913—21.

Лукреций, О природе вещей, ред. лат. текста и перевод Ф. А. Петровского, изд. АН СССР, 1945.

Dr. Nikola Majnarić, Menandrovi Parničari, Zagreb, 1938.

К. Маркс, Капитал, I/III, Београд, Култура, 1947-1948.

Menandrea, ed. A. Körte, Teubner, 1910, 1938.

Geschichte des Altertums von Ed. Meyer, II 2, II изд. Студгарт и Берлин, 1931.

G. Michot, Histoire de la Comédie Romaine-Plaute, I/II, Paris, 1920.

Д. Милачић, Балзак, Срп. књиж. задруга, Београд, 1949.

Octave Navarre, Charactères de Théophraste — Commentaire, Paris, 1924.

Eduard Norden, PVM Aeneis, Buch VI, 3 изд. Leipzig—Berlin, 1926.

К. В. Островитјанов, Кратак преглед економике преткапиталистичких формација, Београд, 1946.

Pape-Benseler, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, III изд. Braunschweig, 1875.

Platonis Dialogi, I/VI, C. F. Hermann, Teubner, 1902—1927.

Plautus, Comoediae, Goetz-Schoell, I/VII, Teubner, Leipzig, 1922—24. Plauto, L'Aulularia, Pasquale Giardelli, Firenze, 1925; Plaute, Comédies, VII, Alfred-Ernout, Paris, 1940.

Robert von Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, I/II, III изд. München, 1925.

М. М. Покровский, История римской литературы, М-Л, 1942.

J. Pollucis Onomasticon, I/II, Ericus Bothe, Teubner, 1900.

Querolus sive Aulularia incerti auctoris comoedia, ed. Gunnar Ranstrand, Göteborg, 1951.

PWK Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschft (I Bd, Stutgart, 1894).

O. Regenbogen, распр. о Теофрасту, PW—RE (Suppl. VII, 1940)

Hermann Reich, Der Mimus, I/II, Berlin, 1903.

Otto Ribbeck, Agroikos, Abhandl. d. K. S. Geselsch. d. Wissensch. XXIII.

Д. Розенберг, Историја политичке економије, Београд, 1949.

Schanz-Hosius, Geschichte der römischen Literatur, I/II, 1927—35.

Schmid—Stählin, Geschichte der griechischen Literatur, I 1—3, München, 1929—40; II 1—2, 1920—22.

Schrader—Nehring, Reallexicon der indogerm. Altertumskunde, I/II, 1929.
В. С. Сергеев, История древней Греции, 1948.
M. Sironić, Esop i grčka basna (Zbornik rad. fil. fak.), Zagreb, 1951.
J. Stobaei, Anthologia (Florilegium), I/III, C. Henze, Berlin, 1894—1912.
Stoicorum veterum fragmenta, coll. Joh. ab Arnim, I/IV, Teubner—Leipzig, 1921—1924.
Suidae Lexicon, I/V, Ada Adler, Teubner (од 1928 и даље).
Terentius, Comoediae, ed. Alfr. Fleckeisen, Teubner, 1916; Térence, Comédies, I/II, Marouseau, 1947; Térence, Comédies, I/II, Schambry, 1947.
Theophrastus, Characteres, ed. O. Immisch, Teubner, 1923.
Θησαυρὸς τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης ab H. Stephano constructus, Parisiis.
Thesaurus linguae Latinae, Leipzig (од 1904).
И. М. Тронский Ист. античной литературы, Ленинград, 1946.
Р. Ю. Виппер, Возникновение христианской лит., М-Л. 1946.
Hesiods Erga, erkl. von Urlich Wilamowitz—Moellendorf, Berlin, 1928.
К. К. Зельин, V. Ehrenberg, the People of Aristophanes (чл. у ВДИ, 2, 1945).

Bogdan Stévanovitch

SUR LE TYPE DE L'AVARE DANS LA LITTÉRATURE ANTIQUE

RÉSUMÉ

L'auteur a partagé ses matériaux en deux parties. Dans la première partie (1—5 chapitres) il a fait un examin général de l'avare; en deuxième partie (1—6 ch.) il a exposé le développement du type de l'avare dans la littérature des Grecs anciens et dans celle des Romains. Il a divisé en quatre phases le développement de l'avare dans l'antiquité: 1) la phase avant l'apparition de la monnaie battue, 2) la phase depuis l'apparittion de la monnaie, 3) la phase de la formation du type (V—III siècles) et 4) la phase hellénico-romaine.

En partant du fait que l'avare est un type négatif des plus connus qu'a créés la société de classes l'auteur a essayé de présenter toutes les circonstances qui ont influé sur le développement du type de l'avare. En partant du fait que l'avarice a une très étroite liaison avec la naissance de la propriété privée et avec l'apparition de la richesse, l'auteur de la thèse examine d'abord les vues des savants anciens et modernes sur son importance.

Il assure que la cupidité d'acquisition n'a pas pu encore exister en période de l'âge de pierre, quand les hommes se sont servis de préférence des produits naturels. Dans la période du barbarisme l'avarice a pris naissance. Mais son épanouissement et sa floraison ne viennent qu'avec la naissance de la civilisation. La découverte de l'argent de métal, selon l'auteur, a grandement influencé le développement de l'avare dans la société humaine.

Dans la première phase, c'est-à-dire dans la période de l'Orient ancien, nous ne connaissons l'avare que très faiblement. Le premier avare connu d'après son nom c'est Midas, qui a souhaité que toute chose qu'il touche devienne or. Midas met fin à la première phase de l'avare en achevant la préhistoire de l'avarice.

En passant à la deuxième phase, l'auteur a exposé tout au long l'apparition de la monnaie battue, qui a fait une révolution toute entière dans l'économie, il a décrit la manifestation des qualités négatives de l'argent, ainsi que les premières

banques et l'usure. Dans cette phase se sont formées aussi des opinions des propriétaires d'esclaves sur l'avare, qui portent une claire empreinte de classe. Dans ces opinions la couche plus ancienne des propriétaires d'esclaves, l'aristocratie foncière, a exprimé sa haine envers la couche nouvelle, les artisans et les hommes d'affaire. Les professions servant au gain sont cosidérées comme non libérales, vilaines et serviles. En même temps étaient formés les termes différents désignant l'avare et l'avarice. L'auteur fait une revue de ces termes en grec et en latin.

D'après des allusions chez certains écrivains de cette époque on voit que la notion de l'avare devient de plus en plus concrète, quelques avares sont déjà connus par leur nom, certains hommes se distinguent collectivement comme avares. On entrevoit des figures de ces avares plus anciens en poésie gnomique et satyrique, en sentences des penseures du VI et V siècles. Ici l'auteur arrête son examin fugitivement sur des figures populaires folkloriques, sur celles de Phéidon, de Gnifon, de Smicrinès, de Timon, d'Euclion etc.

La troisième phase est la plus importante phase pour le développement du type de l'avare dans la littérature antique. La deuxième moitié du V, le IV et la première moitié du III siècles chez les Grecs et le III—II siècles chez les Romains marquent la floraison des genres littéraires dans lesquels les personnages typiques excellent le plus. Des types sociaux paraissent déjà à la fin du VI et au commencement du V siècles. En leur création prennent part les quatre écoles de la comédie grecque (celle de Sicile, l'ancienne, la moyenne et la nouvelle comédie attique) et quelques genres en prose (le dialoque philosophique, le discours). Si les deux premières écoles ont joué un rôle modeste à cet égard, nous ne pouvons plus le dire pour la moyenne et surtout pour la comédie nouvelle.

La figure d'avare, dit l'auteur, commence à se montrer plus évidemment en liaison avec le sujet de l'enfouissement du trésor, la figure de l'avare surgit à présent comme illustration de l'absurdité de l'avarice et comme la caricature. Le sujet de l'homme qui a gagné un grand trésor, l'a caché, mais quelqu'un l'a trouvé et volé, se rencontre d'abord chez le sophiste Antiphon (au milieu du V siècle), dans quelques fables d'Esope et comme une esquisse dans le Ploutos d'Aristophane.

Le type de l'avare ne paraît distinctement qu'aux ceuvres des comiques athéniens. L'ancienne comédie le connait déjà, la moyenne comédie continue son développement, mais c'est la nouvelle comédie qui le perfectionne.

L'auteur cite assez de données qui prouvent que le type de l'avare paraît souvent dans la comédie attique ancienne, dont le meilleur représentant est Strepsiade dans *les Nuées* d'Aristophane. Puis il examine la contribution des orateurs athéniens dans la création du type de l'avare. A côté d'allusions sur des hommes disposés à l'avarice, on trouve chez eux aussi des figures d'avare distinctement dessinées.

L'avare aussi bien que plusieurs autres types a été remarquablement développé dans la comédie moyenne attique. Cette affirmation l'auteur l'appuie sur les données de Philisque, Dioxippe, Mnésimaque, Antiphane, Ephippe, Alexis.

Ensuite l'auteur traite du recueil des *Caractères de Théophraste*. Au contraire de l'opinion usitée autrefois, selon laquelle Théophraste a créé ses types d'après la comédie dite nouvelle, laquelle opinion est plus tard remplacée par une opinion opposée que les écrivains de la nouvelle comédie ont imité Théophraste, l'auteur

est d'avis qu'ici existent des influences mutuelles et coïcidentes. L'avare est la plus saillante parmi toutes les figures de Théophraste. Chez lui nous pouvons distinguer cinq variétés suivantes de l'avare: 1) le cupide impudent (chapitre 9), 2) le mesquin (ch. 10), le soupçonneux (ch. 18), qui est en même temps aussi l'avare, 4) le pingre servile (ch. 22) et 5) l'avare avide de gain honteux.

La nouvelle comédie attique a le plus contribué à la création de l'avare dans l'antiquité. A côté de Ménandre, qui marche le premier, se mettent en évidence Philippide, Théognète, Diphile, Euphron, Apollodore et d'autres. La comédie nouvelle était la source principale servant de modèle aux comiques romains. Elle même et la diatribe cynique ont servi aussi de modèle aux écrivains greco-romains des bas siècles de l'antiquité.

Le plus grand rôle dans la représentation de l'avare appartient à Ménandre même. Il a le plus développé des types divers. L'avare a occupé parmi eux une des places les plus importantes. D'une lettre écrite par la courtisane Glycère à Ménandre (Alciphron, II 4, 6) et des fragments nombreux sur l'avarice dans l'*Anthologie de Jean Stobaeus* nous voyons bien que Ménandre a plusieurs fois traité l'avare. Plus ou moins chez lui l'avare se présenta dans l' *Arbitrage* (Smicrinès), dans le *Dyscole* (Cnémon), le *Trésor*, *l'Hydrie* et d'autres pièces. Ensuite l'auteur expose les matériaux sur l'avare trouvés chez les autres poètes de la nouvelle comédie.

Chez les Romains le type de l'avare était le plus cultivé dans la palliata. On voit non seulement d'après les pièces conservées mais aussi d'après des fragments et des titres chez maints comiques Romains que ce type était populaire chez les Romains. A côté de Plaute et de Térence en représentation de l'avaree méritent une mention Cécile Stace (*les Synéphèbes*), L. Lanouvine (*le Trésor*), L. Afranius (*les Fratriae*, *les Aequales*), Publilius de Syrie (les *Sentences*).

Le principal ouvrage contenant le sujet de l'avare que nous a légué la littérature antique c'est *l'Aululaire* de Plaute. L'auteur arrête son attention surtout sur deux problèmes à propos de ce thème: 1) sur le problème de modèle pour l'Aululaire et 2) sur celui de l'essence de l'avarice d'Euclion. Ici il expose une opinion que la plupart des savants soutenait jusqu'à présent, c'est à dire que *l'Aululaire* est une contamination des deux pieces grecques, qu'une d'elles est *l'Arbitrage* de Ménandre et que pour l'autre on ne peut rien affirmer assurément, quoiqu'il soit plus probable que ce soit *l'Hydrie* de Menandre.

A propos du problème de l'avarice d'Euclion, principal personnage *d'Aululaire*, l'auteur a refusé l'avis de quelques examinateurs d'après lesquels Euclion n'est pas avare en vérité parce qu'il est pauvre, mais que le trésor trouvé par lui l'a rendu fou et aveugle. En même temps l'auteur a soutenu l'opinion de Ph. Legrand et de G. Jachmann qu'Euclion est un avare véritable, ce qu'il a confirmé par plusieurs arguments.

L'époque créatrice de formation des pesonnages typiques n'a duré que jusqu'au II siècle avant notre ère. Les siècles suivants de la littérature grecque et romaine ont profité des idées et des formes du passé. Depuis Horace jusqu'à la fin de l'antiquité les écrivains présentent l'avare en images qui ne signifient pas quelque chose d'essenciellement nouveau. Même le II siècle représentant pour la littérature grecque une espèce de renaissance n'est pas, à cet égard, d'une signification plus importante. En *Querolus*, un ouvrage du IV siècle, imitant *l'Aulu-*

laire de Plaute, nous voyons combien la littérature s'est affaibli pendant quelques siècles séparant l'âge de la floraison de la comédie grecque et romaine de cet âge de l'antiquité basse.

Arrivant à la conclusion, l'auteur de la thèse dit: ,,L'avare antique comme expression littéraire de la réalité a toujours porté un caractère ethique. Il a servi en illustration d'un homme qui ne s'en tient pas au principe de rationalisme et de modération et du postulat esthétique célébrer le beau et se moquer du lait et le caricaturer".

Enfin l'auteur compare Euclion, l'avare le plus connu de la littérature antique, avec les avares les plus importants de l'époque nouvelle en disant: ,,Euclion, homme pauvre, est une exception pour son temps, qu'il représente faiblement et incomplètement. Harpagon de Molière est un représentant typique de son époque. Le comique français a surpassé son modèle et dans son *Avare* créé une comédie classique de caractère. Dans l'époque de floraison de la société bourgeoise Balzac a encore plus développé le type de l'avare en le rendant plus profond et en l'éclairant d'un autre côté. Son Grandet avec Pliouchkine de Gogol est une figure d' avare des plus claires dans la littérature du réalisme critique".

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

MIRA ŠUNJIĆ

PJESNIČKA TEHNIKA EDITH SITWELL U FASADI I BUKOLIČKIM KOMEDIJAMA

(*Skraćeni odlomak iz radnje o Edith Sitwell*)

U članku „Ironija kao načelo strukture" kritičar Cleanth Brooks upozoruje na jedan značajan elemenat tehnike engleskih pjesnika između dva rata i naziva ga „načelom indirekcije". Po njemu pjesnik uvija smisaoni kompleks u čahuru metafore, te ga priopćuje neizravnim putem. Kaže: „Suvremena pjesnička tehnika otkrila je ponovno metaforu i služi se njome svom predanošću. Pjesnik punopravno smije uskočiti u svijet općenitosti (the universal) samo pošto je prije toga prošao kroz uska vrata opipljivih pojedinosti (the particular). On ne bira apstraktnu temu, niti je onda uljepšava pojedinostima. On naprotiv mora izgraditi imaginativnu konstrukciju od građe pojedinosti i kroz stvorenu konkretnu pjesničku situaciju neizravno priopćiti smisao. Značenje mora zračiti iz prikazanih predstava. Ta podatnost metafori... uključuje princip indirekcije", koji, da proširimo ovo izlaganje, kod te generacije engleskih pjesnika znači, osim upotrebe metafore, izgradnju simboličnog jezika i novog mita, a to sve treba služiti da se stvori pjesnička replika stvarnosti i dovede do intuitivne percepcije neizrečenoga. Ti pjesnici crpu iz najrazličitijih područja građu za imaginativne konstrukcije koje bi tako neizravno navijestile pjesnikov stav spram života, za viziju, koja bi čitaocu takoreći bez tumačenja tumačila „živu stvarnost" i ne sudeći o njoj sudila.

Da spomenemo samo dva najveća pjesnika te pjesničke tehnike. Mnogo stariji, B. W. Yeats, koji je kopča sa starim simbolistima Tornja Bjelokosnog, služi se na takov način najprije keltskom legendom i kasnije pjeva da si je satkao „kaput pjesme vezen vezom iz starih mitologija", a zatim, kad mu je potrebno da pjesnički osudi naučni racionalizam svoga vremena i dosegne smisao zbivanja u sudbini čovječanstva bez pomoći nauke i prihvaćene religije, konstruira pjesničko-filozofski pogled na svijet na osnovi indijskih mistično-filozofskih gledanja, koja su europeizirali teozofi. Međutim sva ta građa crpljena iz tako neobičnih područja stapa se u prvom redu u „konkretno", metaforu, predodžbu, simbol. Mlađi T. S. Eliot, koji u pravom smislu spada u generaciju o kojoj govorimo, u najranijoj mladosti učenik francuskih simbolista, posiže za građom iz antropologije, Dantea, španjolskog mistika Sv. Ivana od Križa, iz čitava evropskog književnog i kulturnog naslijeđa, ili da ugradi čvrstu okosnicu u svoju pjesničku viziju ili gotove

ali sadržajno zaboravljene simbole oživi, ili da nove a izvedene iz te građe razvije, provlačeći ih, kao notu koja se ponavlja, kroz pjesničke kontekste, te kao da mu oni postaju ambivalentni sadržajni znakovi, neka vrsta pjesničke stenografije.

U svom pjesničkom razvoju i Edith Sitwell slijedi taj put „indirekcije", služeći se, kako ćemo kasnije potanje razmotriti, na svoj način životnim i književnim iskustvom, da stvori sistem simbola, koji će pomoći da na zbijen način, pjesničkim kraticama, osvijetli neosvijetljena još područja doživljavanja stvarnosti.

U prvom razdoblju pjesničkog stvaranja ona tka svoju malko ekstravagantnu i prešarenu „odoru pjevača", da se poslužimo Yeatsovom frazom, iz djetinjih iskustava, od igračaka i dječije priče; u njezinu poeziju ulaze maštom preobraženi likovi i slike iz neobičnog joj djetinjstva. Smisao za groteskno, koji značajno, u njezinoj poeziji i prečesto, izobliči sve čega se takne, rano se je kod nje razvio, po svoj prilici kao psihička samoobrana pronicavog mladog bića, u kojega se već jaka individualnost ne može prilagoditi konvencijama obitelji i društva njezine klase i sredine, plemstva koje živi u atmosferi prošlih gledanja a koje se, prestavši aktivno sudjelovati u životu u staroj svojoj ulozi, još nije prilagodilo tehničkoj civilizaciji, jer je ekonomski još u mogućnosti, premda uz neprilike i kompromise, sačuvati stare životne oblike. Šira rodbina, kao uostalom sav tadašnji viši sloj, s nepovjerenjem gleda intelekat i znanje, a zanimanje za umjetnost smatra društvenom manom. Njezina je uža okolina — vlastita obitelj, otac (čudak) i braća — krug intelektualaca, ali je isključena iz matičnih zbivanja u svome narodu. Kao djevojčici njezin je položaj još nepovoljniji, jer je njezin životni tok tradicijom unaprijed više manje određen, a u njemu nije predviđen slučaj za talenat iznad prosječnoga. Obruč tradicije ona mora raskidati, a to obično nanosi dublje duhovne ozljede, jer je to oslobađanje u isto doba i trganje od omiljele okoline, koje prati kritika te iste okoline. To u isto doba znači lišiti se korijena a zbog odgoja ipak ostati nesposoban poistovjetiti se s najširom zajednicom i postati njezina čest. Ta odijeljenost od šire okoline i oporba protiv uže po svoj prilici su odgovorne, što Edith Sitwell trpi od emotivne hipertrofije, koja izobličuje normalne reakcije, te ona kroz neko vrijeme kao da nije sposobna postaviti općečovječansku dilemu (the human condition) u središte pažnje i iznijeti je slijedeći matične tradicije ljudskih osjećaja. Ta neuravnoteženost odrazuje se u stilu i rječniku, te ona istom nakon velikih duhovnih kriza napušta grotesku i povišen a katkada histeričan ton koji obilježuje, uz iznimke, prvo razdoblje njezina pjesničkog razvoja, dosižući vrhunac u „Običajima zlatne obale" (Gold Coast Customs, 1929). Unutarnja ravnoteža i kontrola intelekta nad pjesničkom građom nedostaje joj sve do razdoblja „Pjesma ulice" (Streat Song, 1941), zbirke koja obrađuje čovjekovo stanje kada ga rat i mržnja određuju; u toj zbirci postiže ravnotežu između predmeta obrade i emotivnog intenziteta slika, rječnika i ritma.

Na početku, dok još traži tehniku oblikovanja, na mogućnost da pomoću grotesknog ritma i pokreta izdvoji neke aspekte svog iskustva i da im dade distancu potrebnu da se konkretiziraju u pjesničkom obliku, upozorio ju je ruski balet, koji je osvojio London 1915. godine, a pogotovu glazba Stravinskog. Već je prije od Laforgue-a naučila da groteska i ironija daju pređu koja se može upresti u tkivo poezije, što tada još nije bilo tako očito, jer je starije pokoljenje pjesnika njegovalo „visoku ozbiljnost" (high seriousness), a ondašnji priznati pjesnici ozbiljno su uzimali predmet svojih osjećaja, bez fine igre ironije, putem koje pjesnik

sa više točaka motri predmet i hvata ga u raznim osvjetljenjima. Osjetni joj elementi služe na specifičan način, o kojemu će kasnije biti govora, kao sredstva za izgradnju predstava, a kako će osjetne predstave uvoditi u poeziju, pomoglo joj je poznavanje francuskih simbolista.

Svijet, koji je Edith Sitwell stvorila u prvim svojim zbirkama, ograničen je, a istodobno i krut i histerično živahan. U zaparnu atmosferu tog ograđenog svijeta mašte samo privremeno prodiru zvuci kojima pjesnik nagovješćuje dileme i tragiku života. U tom svijetu kreću se figure ukočenim kretnjama baleta ili ritmom tada nove jazz-glazbe. Živahnost ritmova i grozničavo veselje maska su iza koje se skloniše tuga i mrak što vladaju u pozadini toga malo bolesnog i mehaniziranog svijeta, sredstvom kojega pjesnik tumači svoj osjećajno potenciran stav prema stvarnosti. Neke pjesme sadrže slike svijeta, kako ga doživljuje rano sazrelo dijete, koje u mehanizmu svojih lutaka prepoznaje neke crte živih bića, videći svijet na sliku i priliku svog lučijega carstva na pero, samo što u taj artificijelni svijet zrači iz zbilje nešto zloslutno, što ga čini okrutnim i strašnim.

Među temama Fasade (1922) i Bukoličkih komedija (1923) pojavljuju se neobični likovi kao ispod olovke karikaturista perverzne mašte. Takav je na pr. seoski plemić Sir Falk (Fox-Trot, str 46[1]), visok kao roda (Falk i stark — roda sriču se, te pjesnik daljnjim srokovima i ritmom oponaša fox-trot), koji hoda s puškom, da lovi ptice, prije nego što je medeno voće zore sazrelo, te je ulovio sunce lisičije boje. . . i dalje se nižu stihovi bezglavo i sugestivno, kao živahan ludi san. U „Bubnju" (The Drum, str. 27) demon starog dvora priča svoju priču o noćima kad zvijezde zavijaju kao vuci, o odajama gdje nalegla prašina kvoca u mraku, dok se plavogrivi vjetar propinje mračnim hodnicima, a svijeću će ugasiti udarci bubnja, kad odjeknu kao valovi mora o obalu i otvore vrata da Vječnost ukroči u dvor. U toj pjesmi „vani na hodniku olujni mrak šušti (ko na vjetru štrigini skuti gusti"). U pjesmi „Sviđa mi se na moru" (I Do Like It Beside the Seaside, str. 58) gusar Jo u crnome plaštu iskače iz okvira dječijeg romana, da se umiješa u igrom slika i riječi stiliziranu i tako zabašurenu a u pozadini skrivenu prljavu ljubavnu tragi-komediju uz glazbu suvremene mondene plaže.

Ne bi možda suvišno bilo donijeti i analizirati jednu od pjesama Fasade, da se uoči kakovom se tehnikom služi pjesnik da „putem indirekcije" osudi postojeću stvarnost kroz prikaz niza groteskno izobličenih prizora, gdje su svaka slika, zvuk i pokret neprirodno pojačani i djeluju bolesnom oštrinom. Možda je „Kuća Lakrdijaša" (The Clown's House, str. 30) za ovo pogodnija od ostalih pjesama, jer se u njoj lakše nazire smisao riječi kroz apstraktnu tehniku, kojom Edith Sitwell radi u to doba, a učinak joj nešto manje ovisi o ritmičkoj i glazbenoj vrijednosti riječi u izvorniku. Još treba držati na umu, da je oštri nemir što prožima pjesmu bio pojačan atonalnom pratnjom glazbe, koju je komponirao tad mladi glazbenik William Walton[2]).

Prepustit ćemo sada da sama pjesma, premda u prijevodu koji ne može obuhvatiti potpunu sugestivnu moć izvornika, pokaže duhovni stav i pjesničku metodu Edith Sitwell iz toga razdoblja.

---

[1]) Citati su označeni po izdanju pjesama iz zbirke „The Canticle of the Rose" London, 1950.

[2]) Prva je glazbena recitacija pjesama Fasade bila kulturna sablazan za neke krugove Londona.

LAKRDIJAŠEVA KUĆA

Sa ravna neba u boji papra, visoko
žagri se Sunce, to demonsko oko,
kroz atmosfere staklenu masku;
nošeni zvukovi ko nespretna laska

žamore promuklo kao da su zrake
strune što napele ih nezgrapne šake.
Zvonik na trgu u žarku maglu
odbija navješćujuć ure u paklu;

a brbljava omara uporni kroz sjaj
razdraženo kriješti ko papagaj;
drhtureći podnevnim suncem ožarena
prašina blijeda čami zanemarena

ko prah na mumijskom licu, il krijući laži
umilno se smiješi majmunskom draži
okolo šatre s igračkama mladosti
drvenim i sjajnim i krhke radosti:

tu kapa je sa zvečkom lakrdijaša Vremena
što zveketom i zviždukom s oblaka tjemena
sve mlade kerube doziva da slete,
skrivene u obličju ptica što lete;

obrazina za mladež tu sja se ko zvijezda
da ne bi tlapnje iz snova gnijezda
na prolazu sjajne, bez našega znanja,
ugledale biljege ljudskoga stanja.

Zašiljenoj travi zelenoj ko otrov
visoka poput zvečaka stabla su pokrov,
i zveče vrtoglavo i resko;
ali kad se snoći, uzdihuju teško,

mjesec dok se Pierrot lukava smijeha
šulja sa licem bljeđim od grijeha,
a pod crnom krinkom prstima otkriva
svaki plod što tiho na granju počiva.

Tama se tad stere pod kapcima očnim
kućerina i kuća u satima noćnim,
što ko molitve bez nade strše u zraku
koji se zlo snujuć pritajio u mraku.

Tanke kao papir i slijepih zjena
kuće su te skloništa ostarjelih sjena,
koje se glavinjajuć lukavo šuljaju
kao marionete i plačući ljuljaju.

Visoki prozori u Beskrajnost vire
i na tvrdu zbilju poglede šire,
svijeće suze liju, stijenj moli i titra
kao životi kojima slučaj se igra.

Ko san su prostrane sobe u kući:
kad sam se jedanput usudila ući
sklopila se oko mene iz svakoga kuta
ledena šutnja ko val koji guta.

Ovdje Edith Sitwell slijedom fantazmagorijskih scenarija stvara svoju „pustu zemlju" podneva i noći. Scenarij dana je neprirodan i strašan pod demonskim Suncem, koje u njezinoj zrelijoj poeziji postaje značajan simbol u izgrađenom simboličnom rječniku. Sunce, nekad izvor života i plodnosti za čovjeka koji je u harmoniji s vidljivim svijetom i ljudskom zajednicom, izgubilo je taj svoj prvobitni značaj za roba nove civilizacije; ono je sada u savezu sa zlim i njegove zrake su mu samo strune koje još nakaznije izobličuju vašarski žagor. Bučno mrtvilo prizora lišenog smisla ona izgrađuje pomoću slike brbljave zapare i prašine blijede i mrtve kao prah na obličju mumije u grobnici. Slikom trga u podnevnoj zapari, prikazom komedijaške šatre, što sadrži svijet igračaka koje su varke mladosti, a ostaju varke nedozrelog čovječanstva kako ga ona vidi, kućama što režu tamu a skrivaju tragikomične sjene onoga što bi trebao biti čovjek, pjesnikinja želi prikazati dio onoga što je njezin veliki suvremenik T. S. Eliot prikazao drugim, pjesničkim sredstvima u Gerontionu, Prufrocku i Pustoj zemlji: čovjeka koji je izgubivši duboku intuitivnu vezu sa stvarnosti i zatvorivši se u svoje „ja" izgubio i svoj ljudski duhovni lik. Izgubio je vezu sa zajednicom i čuči, kako Eliot veli, u iznajmljenom stanu „najamne kućerine" svoje dotrajale civilizacije, osamljen, odijeljen od izvora prirodnog osjećanja, jer ga zidovi samoživosti dijele od susjeda. Edith Sitwell gleda ga kao biće koje je zaboravilo ulogu odraslog odgovornog stvora, zaboravivši pravu radost i tugu, te je nesposobno da osjeti i da se raduje osim umjetnim šarenim igračkama stvorenim njemu za zabavu, a kad ga one izdaju, te ono mora odložiti masku, koja uljepšava, život i ljudi oko njega u sumraku njegova duha javljaju mu se samo u avetnim obrisima kao tragikomične sablasti.

Kako su osjećajno povezani članovi pokoljenja umjetnika kojemu pripada Edith Sitwell i kako je njihova ocjena duhovne krize suvremenog čovjeka u osnovici slična, pokazuje slijedeći odlomak iz proze D. H. Lawrence-a: „Mrtvorođeni smo i ti i ja i odrasli smo kao mrtvaci . . . Sve što spoznajemo samo su sjene stvari, čak i jabuku kušamo kao sjenu. Živimo u grobnici, a ona je golema i kao pakao puna sjena, premda je premazana kao nebo plavim lakom optimizma, te nas zavarava da je ona život. Ta naša grobnica prostrana je grobnica, a u njoj stanuju sablasti, prozirni dvojnici živih . . . Mi se kao sablasti srećemo i rastajemo . . . Sjena si i ti samu sebi. Pod sjenom mislim ideju, koncept, apstrahiranu realnost, ego. Nijesmo mi građeni od tkiva koje ćuti, ne živimo po puti. Porivi naši i intuicije mrtvi su, živimo povijeni u mrtvačko platno apstrakcija . . . Hodamo, govorimo, jedemo, parimo se i smijemo se . . . . umotani u svoj mrtvački povoj . . . " B. H. Lawrence dalje navodi svoje razloge, zašto je čovjek izgubio osjetnu vezu sa živom zbiljom; međutim u vezi sa našim izlaganjem zanimljiv je emotivni stav što ga ovaj odlomak otkriva, jer je vrlo sličan stavu Edith Sitwell ne samo u „Lakrdijaševoj kući", nego je više ili manje sublimiran u pozadini cijelog njezina pjesničkoga djela.

Po umjetničkoj vrijednosti pjesma „Lakrdijaševa kuća" možda nije zaslužila potanji osvrt, ali, osim što ilustrira kakovom se građom i načinom služi pjesnik da neizravno osudi tadašnjicu, ona je u isto vrijeme zanimljiva i kao izraz mračnog i kritičnog stava spram čovjeka i života, koji obilježuje umjetničko stvaranje tih godina, dostižući nizom macabre metafora i simbola vrhunac u potpunom nijekanju vrijednosti čovjeka u „Običajima zlatne obale", gdje je pogled na suvremeno čovječanstvo izobličen grozom i gdje pjesnika tjeskoba i bol dovode do granice iza koje slijedi ludilo.

Međutim, jednolična sumornost koncepcije u ovoj pjesmi nije tipična za ostalo stvaranje Edith Sitwell u Fasadi i Bukoličkim komedijama. U ovim ranim zbirkama takovi stihovi izmjenjuju se sa stihovima u kojima se Edith Sitwell bavi mnogim sitnicama što zaokupljaju maštu djeteta, a koje blistaju u sjajnim i neobičnim odjećama. Njezina se barokna fantazija dodiruje predmeta u prirodi, te oni oživljuju novim životom. Stabla u snijegu postaju labuđi vratovi koji se izvijaju iz bijelih pahuljavih ptičijih prsa, vodopadi padaju kao pjenušave krinoline, djevojka lovi snove pernate i šarene kao kvočke, a obijesni vjetar pjesnikinji onjuškava ruke svojom svježom njuškom. Njezin stih mjestimično stilizira krajolik kao fini kineski crtač. U pjesmi Hladni siječanj[8]) ljubavnici kao dvije pagode vuku kcde razgovora za sobom kroz snijeg, dok zvončići sivoga kristala cvatu na krošnjama, a sive kineske guske, oblaci, nečujno klize nebom.

Upotpunit ćemo prikaz tematike i tehnike iz ovog razdoblja u razvoju Edith Sitwell prijevodom i analizom Aubade (str. 6) iz zbirke Bukoličke komedije.

AUBADE

Jano, Jano
pospana oka
ko ždral visoka,
već sa istoka škripi svijetlo rano;

počešljaj sad kike luđački grube,
Jano, Jano, siđi niz stube.

Svaka vodena siga što sipi
od svitanja tupa skrutnjujuć se škripi,

i ko prizvuk se samotnih jeka gasi
što se iz neznanoga svijeta glasi.

Ali nikad to svijetlo, prazno i škripljivo,
tebi se ne će stvrdnuti u vidljivo,

u svijest ti nikad prodrijeti ne će
prizvuci tupi kojim kapi zveče.

Svijetlo da se obrati u viziju tvrdu
otkrilo bi vječnost povrća u vrtu,

na kiši što kvoca drveno cvijeće,
kite ko kreste koje nitko ne će.

Kuhinjski se oganj užeći požuri
da ko mrkva i repa ravnodušno zuri

crveno i bijelo, i da sijevne jače
gdje ledena zora cvili i plače.

Na ledenom vjetru luđački labava
uvelo što visi ta kika ti čupava

[8]) Ne nalazi se u zbirci Ružin Napjev.

slabom duhu mlijeka kisela je zabava . . .

Jano, Jano,
pospana oka,
ko ždral visoka,
već sa istoka škripi svijetlo rano!

U naslovu pjesme ponovno je oživljen stari provansalski naziv za jutarnju podoknicu, ali ga je pjesnikinja oživila na neočekivani način, koji već navješćuje ton groteske i ironije svojstven radovima iz tog razdoblja. U lirsku formu, koja je nekada bila okvir da se povežu slike i zvuci svitanja sunčanog dana sa buđenjem ljubljene djevojke i ljubavne čežnje, Edith Sitwell je uklopila katesknu suprotnost, buđenje tupe i ružne sluškinje, koju poziva glas iz kišnog jutra da siđe u svoje carstvo kuhinje i povrtnjaka. Tu su naslov i oblik postali sredstvom ironije, a lik djevojke pokazuje sklonost groteski, o kojoj smo već govorili.

Kako Edith Sitwell nije samo pjesnik nego također izvrstan poznavalac i stvaralačke i kritičke engleske književnosti i kako piše izvrsnu analitičku prozu, sama je u nekim slučajevima preuzela ulogu da bude tumač između sebe i čitaoca. Stoga možda ne će biti na odmet donijeti njezino tumačenje ove pjesme, koje se nalazi u zbirci „Pjesništvo i kritika" (Poetry and Criticism, 1925). O sadržaju ona kaže ovo: „Predmet je pjesme seljačka sluškinja na gospodarstvu, ružna, zapuštena i nesretna: ona je tupa i turobna, kako je tupo i turobno radno marvinče. U ranu zoru silazi da potpali vatru". Bolno groteskni sadržaj poziva upravljen toj djevojci, neka u zoru ustane i siđe u stvarnost svojega dana, nije u potpunosti očit hrvatskom čitaocu, jer psihološki nije pripremljen kao Englez, čiji je duh pun odjeka i uspomena pročitane i proživljene engleske lirike iz prošlosti. Kod čitaoca Engleza taj poziv budi nesvijesno jeku sličnih poziva kojima su kroz vjekove pjesnici vabili svoje divne dragane da siđu u svježu ljepotu jutra. Iz pozadine svijesti sigurno mu se javlja spomen na pjesmu kojom pjesnik Robert Herrick (1591—1674) budi lijepu Corinnu i prigovara joj što ljenčari, te je požuruje da se pridruži slavlju svibanjskog uranka ne brinući se da sebe okiti nakitom i draguljima, jer će je jutarnja rosa svojim biserima uresiti. U polusvijesti mu je sigurno i jedna od najljepših Tennysonovih lirskih pjesama „Siđi u vrt, Maud, jer je slijepi miš, Noć, odletio . . ." U suprotnosti s ovim i ovakovim budnicama s asocijacijama ljubavi, ljepote i vedrine, koje su one kao podlogu ostavile kod engleskog čitaoca, „Aubade" Edith Sitwell dobiva puno značenje bolne groteske i turobnu boju kišnoga jutra, u koju je projicirana tupa duša te zanemarene djevojke. Istom u takvoj asocijativnoj vezi s cjelinom engleske lirike pjesma poprima puno značenje.

Budući da je pjesnikinja svijesna da je čovjek nedjeljiva emotivna cjelina i da utisci naših pet ili deset osjetila, prelazeći u svijet mašte, nijesu razlučeni nego se uzajamno zamjenjuju stapajući se u emotivna stanja, ona vjeruje, kako je to Baudelaire već davno jednim stihom navijestio, da vidne senzacije mogu odjekivati u našoj mašti tonom, da miris u njoj može poprimiti oblik, osjet hladnoće boju, i t. d.[4]). Toga se nesvijesno pridržava i slikoviti jezik naroda i pjesnik od pamti-

[4]) Baudelaire: Correspondances.

vijeka, pogotovo romantik i simbolist. Već smo napomenuli da je specifičan način, kako se Edith Sitwell služi osjetilima da izgradi sliku. Perceptivni svijet, koji ona otkriva, svijet je koji pooštreno nadražuje ćutila. U pjesništvu je najčešće osjet vida kroz sintezu logike posrednik između pjesnika i čitaoca. Apstrakcijom, intelektualizirane vidne slike u mirovanju ili pokretu glavna su građa poezije i simboli stanja. Edith Sitwell želi zaobići razumsko posredovanje takovih vidnih slika i traži izravniju i kraću vezu. A. C. Ward u „Književnosti dvadesetog stoljeća" ovako prikazuje svijet, kako ga je ona prihvaćala u ranijim godinama stvaranja i prenosila u poeziju: „Svijet Edith Sitwell je svijet pun tvrdih i opipljivih, sjajno osvijetljenih predmeta; u njemu je sve objektivirano, a apstrakcije su iz njega izbačene. Predmeti i prizori gube to svojstvo da su okom vidljivi zato, da postanu podražaji za druga ćutila". Čitalac treba da prima utiske o stvarima ne putem opisa po kojem bi ih mogao prepoznati kao nešto što je upoznao pomoću vida, jer se ona služi epitetima koji su usmjereni na to da ožive osjete što ih je on već iskusio u dodiru sa sličnim predmetima i u sličnim prilikama.

Međutim i sama Edith Sitwell je osjetila potrebu da objasni svoj svijet i svoj smioni i neobični način na koji prenosi rječnik jednog osjetnog područja na drugo. U spomenutim bilješkama ovako tumači Aubade od stiha do stiha. Svijetlo škripi (stih četvrti) „jer u vrlo ranu zoru iza kiše svijetlo je na neki čudan način nestalno i neodređeno, kao da se ne širi glatko bez zapreka. Ono također kao da pada u tvrdim kockama, četverokutima i trokutima, što daje utisak škripe zbog asocijativnog povezivanja sa drvetom". Ovako ona nastavlja (stih 7—8): „Ranom zorom svijetlo preobražava duge kišne kapi, dok i one ne poprime njegovu vlastitu tvrdoću; i one također postaju tupe, krute i bez okusa kao drvo, i dok se kroz vjetar kreću, čini se kao da škripe".

Način kako djevojka, otupjela od rada, doživljuje jutarnje svijetlo u pjesmi (stihovi 10—13) pjesnikinja opravdava ovako: „Svijetlo je za tu bijednu svijest praznina, ono joj ne otkriva ništa, jer nije sposobna da išta vidi; ono u njezinu duševnom doživljavanju ne može probuditi prizvuke i jeke, jer ona ne zna osluškivati. Jedva je svijesna i da trpi". I dalje nastavlja (stihovi 14—16): „A sve kad bi išta i razabirala, pred sobom bi za vječna vremena vidjela samo svijet povrtnjaka na koji je i navikla, sa cvijećem koje crveno i mlohavo visi kao kokošja kresta (zanemareno kao što je zanemarena i ona sama), cvjetove koji se klimaju i savijaju pod kišom, dok se ne pretvore u vizije kvočaka i dok se ne učini kao da se moraju i oglasiti kvocanjem kvočaka". Ona prikazuje zoru kako leži i cvileći plače, jer je „drhtanje hladnog svijetla rane zore, koje leži na podu, podsjeća na tanko cviljenje i tiho jecanje životinje, koje kao da izražava zaplašenu i pokornu težnju za nečim što je izvan naše svijesti".

Značajno je da se u predgovoru Penguinovu izdanju svojih „Izabranih pjesama" (1952), pod naslovom „Neke bilješke o mojoj poeziji", pjesnikinja ponovno vraća na ove rane pjesme da ih potanko tumači i, ovoga puta, da brani načelo koje ju je navelo da se služi riječima onako kao što se glazbenik služi notama, t. j. u prvom redu zbog zvuka i ritma, a tek onda zbog njihove smisaone sadržine. Naslovna stranica Fasade doista i sliči više koncertnom ili bolje reći pjesnom programu. Tu su Bubanj, Kuća lakrdijaša, Uspavanka Jumbu, Trio za dvije mačke i trombon, Foxtrot, Polka, Valcer i t. d.

Brat pjesnikinje, Osbert[5]), opisuje postanak i neobični karakter pjesama Fasade, za koju je tad mladi novotar glazbenik William Walton komponirao mužičku pratnju: „Na misao da se stvori zbirka pjesama Fasade nadošli smo, jer se je moja sestra u to vrijeme bavila nekim tehničkim pokušajima da predstavom riječi postigne ritam plesnih skladba kao što su valceri, polke, foxtroti. Te vježbe su često bile pokušaji usmjereni na to da se ispita kakov će biti učinak na ritam, brzinu i boju stiha, ako se srokovi, asonance i disonance smjeste u složenim uzorcima na razna mjesta u stihu. Neke od pjesama koje su tako nastale bile su ozbiljne i tužne (Nursery Rhyme), a neke vesele i podrugljive (Sir Beelzebub)." Na izvedbama Fasade pjesnikinja je iza zastora kroz neku vrstu roga recitirala stihove uz pratnju šest instrumenata. Osbert Sitwell opisuje to mlado društvo novotara i buru neuspjeha koja se je srušila na njih kada se je Fasada prviput izvela. Međutim ta uska javnost intelektualnih snobova vrlo je brzo burom odobravanja odobrila tu danas djetinjastu pjesničko-glazbenu avanturu[6]), značajnu samo kao znak revolta protiv ustaljenih konvencija. Ipak je u krugovima koje je pjesništvo zanimalo bilo opće mišljenje, da Edith Sitwell tehničkom vještinom prikriva nedostatak osjećajne dubine, dok zapravo ta tada nova generacija pjesnika sa sumnjom i nepouzdanjem gleda na tu takozvanu „osjećajnu dubinu" i zapretava je u pokusna pjesnička pretjeravanja, da osvježi načine izražaja.

U Fasadi, kako je spomenuto, pjesnik želi predstaviti svoju viziju i priopćiti odnos sa stvarnošću naglašenim ritmom i glazbenom vrijednošću riječi. Odatle većina tih pjesama djeluje na način apstraktnog slikarstva, kod kojeg se je taj način najdulje zadržao. U uspomenama ona kaže: „Vježbala sam pisati stihove kao što pianist vježba na svom instrumentu. Uzela bih valcer ili polku, kakov veseli music-hallski napjev ili ariju orguljaša što bih ih čula pod prozorom, te sam te napjeve prenosila u riječi". U spomenutim „Bilješkama" ona brani to prenošenje glazbene tehnike u poeziju, tvrdeći da je „ritam jedan od glavnih posrednika između sna i stvarnosti", i nastavlja, da se „ritam može opisati kao nešto što je u odnosu sa svijetom zvuka isto ono što je svijetlo u odnosu sa svijetom vida. On daje oblik i novi smisao . . . . a kao posljedicu života u dobi strojeva . . . trebalo je naći pojačan ritmički izraz za pojačanu brzinu toka našega vremena". Dalje ona ispituje glazbenu i osjećajnu vrijednost pojedinih samoglasnika i skupina samoglasnika i suglasnika i tumači kako ih je upotrebila. Uvijek je zanimljivo kad umjetnik racionalizira svoje metode rada, pa makar se njegova razlaganja osnivala na krivim pretpostavkama, kao u ovom slučaju. Usprkos vjerovanju pjesnikinje, da će čistom glazbenom vrijednošću riječi postići željeni učinak, usprkos vještom rukovanju asonancama i disonancama, mogućnost prijevoda, koji bi ipak sačuvao onaj denotativni sadržaj, dat putem predstava izgrađenih od racionalne sadržine riječi i nešto konotativnog, koji se je na riječ natjaložio i u drugom jeziku, dokazuje zabludu njezine glazbene teorije kako je ona primjenjuje u zbirkama Façada i Bukoličke komedije.

[5]) Osbert Sitwell: Laughter in the Next Room, London, 1949.

[6]) Izvedba Fasade uz pratnju glazbe se danas može čuti na pločama, i danas bi se možda složili sa sudom publike na prvoj predstavi.

SUMMARY

EDITH SITWELL AND HER POETIC TECHNIQUE IN FAÇADE AND BUCOLIC COMEDIES.

The essay is introduced by a brief examination of the poetic techniques characteristic of the poetic generation to which Edith Sitwell belongs. Describing and exploring the term „principle of indirection" as formulated by Cleanth Brooks in the essay „Irony as Principle of Structure" and expanding it so as to comprise, beside metaphor, the use of myth and symbol, the author attempts to illustrate in short, how in the case of two poets (W. B. Yeats; T. S. Eliot) the raw and varied life and art experiences are transmuted into new „concrete" structures and exploited by the poets of the twenties to build a poetic vision of the world, which served, not as an escape from the existing social scene, but as an exploration and elucidation of contemporary realities. Attention is further focused on the method Edith Sitwell chooses to achieve this aim in the two early collections of her poems, Façade and Bucolic Comedies. The author has attempted to present in Croatian the highly artificial and limited world of these poems created by a succession of distorted images, announced in a shrill emphatic voice and painted in glaring colour both by quoting a whole poem (The Clowns' House) and selected passages from Façade and Bucolic Comedies (all quotations are in verse translation), and by analysing their language and imagery, thus trying to correlate their content and meaning to the emotional attitude and experiences of the poet. Quoting from T. S. Eliot and D. H. Lawrence the author tries to show that, using different means, the poets of the time are preoccupied with the exploration of the same problem and see man in his by him created environment as a displaced stranger under the same lurid light under which Sitwell sees him.

The bulk of the essay, starting from the detailed analysis of the poem Aubade (quoted in full in verse translation) explores the way the poet translates the sense impressions into image and metaphor and deals with her early experiments in verse-making as well as with her theoretic views on rhythm and versification. The essay closes with the discussion and refutation of the poet's belief in the musical content and suggestive power of words used in rhytmic sequences indipendet of their conventional linguistic meaning.

Mira Šunjić

PAVAO VUK-PAVLOVIĆ

KULTURNA SVIJEST, ZNANJE I OBRAZOVANOST

Kulturna i kolektivna svijest

Slika društvenoga kosmosa, koja oživljava želju i nastojanje, da se u odnosima između ljudi prevlada sve kaotično, odstrani sav nesklad, potiče na zamisao kulturna sastava, u kojega bi ostvarenju iskrsao takav duhovni poredak, koji bi dopustio čovjeku, da biće svoje učini vrijednim i život svoj ispuni smislom, prema kojemu će mu se opstanak u bilo kojemu smjeru prikazati poželjnim. Doista stavlja čovjeka u oseban položaj između živih bića činjenica, da može nastojati oko uzdizanja prema onoj meti svoga bistva, koja naznačuje svojevrsno njegovo dostojanstvo, da se zna starati oko nekoga svog usavršavanja, da, drugim riječima, smije biti dionikom duševne budnosti, koja znači sposobnost dovijati se do kulturne svijesti. Svijest se pak kao kulturna izgrađuje na osnovu određenih doživljaja, koliko bivaju jasnije ili mutnije znani. Temelji se to znanje dašto na neposrednom iskustvu, no može se stjecati, a i stječe se uvelike i posredstvom oblikovna nastojanja, koje u glavnome vodi do obrazovanosti. To je znanje, koliko je i vrijednosno usidreno, u bitnosti sredstvo, mogućnost, moć shvaćanja, znanje, koje kao više ili manje određena pripravnost razumijevanja naznačuje bitan član u strukturi kulturne svijesti. Tako su obrazovanost, znanje i kulturna svijest povezane veličine, pa je prirodno, ako zanimanje za jednu između njih dovodi u središte pažnje i drugu.

Obrazovanost počiva i gradi se na znanju, koje ispunja kulturnu svijest. Ona je prema tome i sama član u ustrojstvu takve svijesti, sudioništvuje u njezinu buđenju i staloživanju, pa po njoj i dobiva svoje značenje i svoju vrijednost. Biva to napose vidljivim, ako se uoči, da kulturna svijest čovjekova nije sužena na samo gajenje u smjeru izgradnje pojedinačne ličnosti i ostvarenja njezine i samo njezine vrijednosne punoće, već je oblikovanje te svijesti u stvari usko povezano s određenjem, usmjerenjem i izgradnjom svijesti kolektivne, kao što se uostalom lice i ličnost i ne daju zamisliti izvan određene zajednice ili onkraj zajedništva nekog njihova mnoštva. Konkretno kulturna i kolektivna svijest stoje u vezi, po kojoj se jednako dostaju životnosti u nekoj uporednosti, kao što bivaju djelovne u međusobnoj napetosti, koja ne da, da se utope jedna u drugoj ili da zapadnu u zastoj i tako umrtve.

Kulturna je svijest u bitnosti jasnije ili mutnije znanje za dobra ostvarena na temelju vrijednosnih doživljaja značajnih po svojevrsno bistvo čovjekovo i ujedno življe ili bljeđe znanje za značenje takve doživljajnosti po punoću čovještva i smisao

ljudskoga života. No pored toga ne valja izgubiti s vida činjenicu, da se sadržina kulturne svijesti jednako konstituira i konkretizira prema mogućim ili aktualnim tendencijama svijesti kolektivne, bilo to u skladu ili i u suprotnosti s njom, ali svakako u jednom i drugom slučaju u odnosu prema njoj. Inače se toj sadržini i ne bi moglo pridavati ono opće značenje, koje ju karakterizira. Kulturna svijest nosi dakle već po samome svom bistvu žig socijalne usidrenosti, a tako i znanje, koje tu svijest obilježava, vrši nesamo individualnu, nego u odlučnom smislu i socijalnu funkciju, baš kao obrazovanost, koja se na takvu prema samome njezinu bistvu u određenom vidu doduše ograđenu znanju temelji. A biva to stvarno stanje razumljivim, čim se uoči, da se smjeranja kolektivne svijesti u krajnjoj svojoj općenosti protežu upravo na nadindividualne saveznosti, što određuju strukturno jedinstvo kulturne svijesti. Ne da se dašto ni kolektivna svijest razumjeti mimo svijesti pojedinaca, koji ulaze u taj i takav kolektivitet, ali baš ta djelovna upravljenost prema strukturnom jedinstvu smislenih saveznosti na temelju empirički utvrdivih interindividualnih relacija, koje po takvoj upravljenosti i bivaju razmjerno jednoznačne, omogućuje shvatiti koheziju kolektivnoga tijela, što na posljetku i sam pojam kolektivne svijesti čini smislovitim.

U skladu se s istaknutim odnosom određuje i samo bistvo kulturne svijesti, koja se kao dinamičko polje duševnosti može shvatiti i centrifugalno i centripetalno upravljenom.

Po centrifugalnom se naponu očituje kulturna svijest kao stvaralačka snaga usmjerena na predmetno zazbiljnosno područje, interesirana je u tome vidu na objektiviranju odnosno fiksiranju momenata, koji se usred njezina toka prikazuju kao sadržina, pa svrhom čini stvaranje kulturnih dobara. U tome se pravcu očituje njome volja za zajednicom, jer svemu je stvaranju kulturnih dobara, koliko ta dobra počivaju na bistvenim, po svojevrsno bistvo ljudsko značajnim vrednotama, pored ostaloga naročit cilj preobraziti ljudske svijesti i ljudski svijet prema sveđ novo iskrslim vrijednosnim prohtjevima i kulturnim poticajima, a u tom slučaju jednako i obrazovati određeno mnoštvo pojedinaca za međusobnu suglasnost, nastojati oko jednakosmjerna prosvjećivanja, kako bi se postiglo zajedništvo osnovano na razmjernoj homogenosti povezanih svijesti odnosno ostvario kolektivitet sposoban za poželjnu kooperaciju. Nije međutim moguće dostati se takve svrhe, ako se kulturna svijest sama već s iskona ne organizira ili oblikuje u smjeru moguće neke unutrašnje povezanosti mnoštva pojedinačnih središta znanja i htijenja, u smislu dakle kolektivne cjeline kao jedinstva u mnoštvu i mnogolikosti. „Ja" i „mi" su, da se kratko istakne, ovdje kao upravo ljudsko „ja" i ljudsko „mi" bistveno upućeni jedno na drugo, povezani u diferencijaciji i integraciji. Oni su u bitnosti samo korelati jedinstvene više, kompleksnije stvarnosti. Stojeći u odnosu polariteta ne niječu jedinstvo, u kojemu se tako reći stapaju. Tako se kulturna svijest očituje nužno i kao kolektivna.

S druge se strane po centripetalnoj svojoj usmjerenosti ističe kulturna svijest time, što naznačuje znanje pojedinaca, koliko se shvaćaju kao subjekti, koji doživljavaju kulturne vrednote te na osnovu tih doživljaja stvaraju i podržavaju kulturna dobra. Tako je znanje, kako je usidreno u kulturnoj svijesti, upravljeno i na pojedinačnu i na kolektivnu opstojnost, prema čemu nekako i obuhvaća svu ljudsku zazbiljnost. U tome vidu „znano" i znači upravo predmetnost, koja se u toku osvještavanja i može i znade vraćati, po svijesnu subjektu iznovice zahvaćati, ono je

bitak ogledan svijesnošću, kao što je doznavanje kao funkcija znanja s toga gledišta stvarno zahvaćanje bitka ili opstojnosti ili zazbiljnosti.

Uzevši tako shvaćeno „znano" u smislu ukupnosti moguće znanih predmetnosti ili datosti pristupnih određenoj individualnoj svijesti, ukazuje se općenito i znanje nesamo kao zahvaćanje stalnih pojedinosti, već se njime naznačuje i znanje za svijet odnosno znatost svijeta kao razmjerno jedinstvene i u nekoj svojoj određenosti razmjerno ograđene sadržine znanja. Prema takvu ustrojstvu ne osvještava ili i osvjetljava znanje samo neko svjetsko stanje, nego i događanje, pa je tako i prema vremenu i vremenskome bivanju nekako opredijeljeno.

U okviru onoga, što se obilježava kao prošlo, što je tako reći žigosano znakom prošlosti, znanje je u neku ruku zagrađeno, jer prošlome nema ni mijene ni rasta. No jednako se nalazi u nekoj sapetosti i prema svjetovima, koliko se ne ogledaju u neposrednom doživljaju, već samo u posredovanu znanju, a jednake se međe isprečuju znanju i ondje, gdje se radi o stranim kulturama, koliko nijesu neposredno življene, već samo posredno znane, jer se elementi takva svijeta odnosno onakve kulturne znatosti ne podvrgavaju nikojem svijesnom preobražaju, kako je to u neposredovano doživljene kulture, koja žigoše živu svijest, i u izvornom svijetu, kojemu ta svijest daje svoj žig.

Što se tiče sadašnjosti, znanje je s obzirom na aktualne elemente življenoga svijeta i žigom određene sadašnjice obilježene momente ostvarivane kulture toliko ograđeno, sapeto, koliko se radi o neizbježnoj socijalnoj uklopljenosti pojedinčevoj, o iskonskim kolektivnim intencijama i impulzima kao i stalnim pralikovima kolektivne svijesti, pa i predodžbama, što sugestivnu svoju snagu crpu iz žive još kolektivno podržavane tradicije. No pri mnogolikosti mogućih kulturnih aspekata i prije nezapaženih načina vrijednosnih ostvarenja, a time i sveđ ponovljenom pritjecanju novih elemenata življena kulturnoga svijeta i novo osmislenim sadržajima duhovne sadašnjosti znanje je naprotiv nesputano i neopterećeno i tako primljivo za sve mogućnosti, koje dozrevši znadu u zbilji iskrsnuti.

Gdje se na tlu izvorno življene i neposredno doživljavane kulture, u okviru budne kulturne svijesti radi o budućnosti, koja je neodređena i nepredvidljiva, a ipak bezuvjetnom nuždom nadolazi, znanje je tu neograđeno, nije stegnuto na ustaljene sadržaje ili jednoznačno utvrđene datosti. Ono je tu štaviše slobodno i s obzirom na predviđanja u samome području onoga, što je inače nepredvidljivo. No po toj razmjernoj nevezanosti znanja na tlu aktualnoga duhovnog života kulturna svijest upravljena na budućnost upravo i biva stvaralačkom.

Već istaknutim se razlikama, na koje upućuje struktura znanja, ukazuje uvjerljivo, da je znanje, koliko je usidreno u kulturnoj svijesti, toliko i višeslojno. Prema tome će mu pak i sigurnost odnosno njime oživljena izvjesnost biti uvjetovana usmjerenošću njegovom i datostima ili predmetnostima, što ih može da osvještava. Takva uvjetovanost biva to očitija, što je „svijet" kao jedinstvo upravo znanih datosti na posljetku samo „mogućnost". Nužna je pogledom na njegovu strukturu samo određenost njime dane mnogolikosti, određenost, koja je relativno stabilna, koliko svaki između članova takve mnogolikosti mora da pristaje k strukturnome jedinstvu, mora biti — slikovito govoreći — sposoban da uđe u moguću organsku cjelinu, kako bi se doista nadala unutrašnja povezanost određena „svijeta", ljudskoga dašto, kulturno izgrađena, kulturno osviještena svijeta. I treba nadovezati, da je doduše neki dani svijet u opstojnosti svojoj neizbježan, jer ljudska personalnost

ne može da bude zbiljska bez svojega svijeta, ali da je neki svijet baš takav ili onakav po toj i takvoj osebnosti, u toj sadržajnoj i takvoj smislenoj određenosti, to stoji do okolnosti, koje dopuštaju pretpostaviti, da nijedan između svjetova, koji i ne mogu biti drukčiji nego takvi svjetovi, kakvi upravo jesu, nije u načelu nužniji od drugoga, koliko se radi o ljudskim svjetovima, upravo o svjetovima, koji su kao zazbiljni svjetovi ujedno pristupni ljudskoj svijesti i koliko kao takvi po strukturi svojoj mogu kako u svome jedinstvu tako i u svojoj unutrašnjoj mnogolikosti doista biti znani.

Uoči li se ta činjenica, biva odmah vidljiva i značajna i dalekosežna okolnost, da svaka moć ili nadmoć, koja će određen neki svijet vrh njegove personalne usidrenosti htjeti oblikovati ili određivati kao kolektivni svijet obrazovanjem kulturne, a uporedo time — prema dosad izvedenome — i kolektivne svijesti, krije već po takvoj svojoj namjeri izuzetnu odvažnost i moguću opasnost s obzirom na nepredvidljive konsekvencije, a u povodu toga bezuvjetno i općenitu krajnju odgovornost.

Uslojenost znanja

Koliko i valjalo računati sa činjenicom različitih življenih kultura i uporedo s njima pretpostaviti mnoštvo svjetova, kojima se one ostvaruju, bit će, čini se, pored sve mnogolikosti svima tako shvaćenim svjetovima zajednička okolnost, da su, koliko im se ne da poreći zazbiljnost, kao ljudski svjetovi ujedno i znane opstojnosti, pa će i svemu za svijet otvorenu znanju kao određenu znanju svijeta i općem znanju za svjetove biti zajedničko njegovo bistveno ustrojstvo, u užem vidu njegova uslojenost pogledom na stupanj ili značaj određenosti, bliskosti, bistvene dubine, neposrednosti u datosti predmetnoga bitka i valjanju danih stvarnih stanja s jedne, a stalnosti, prodirnosti, izvornosti, jasnoće izvjesnosti u zahvaćanju svijeta odnosno predmetnosti, koje ga konstituiraju, s druge strane[1]). Znatna je pak i odlučna ova modalna uslojenost znanja, čime je rečeno i raznovrsnost mogućih njegovih postavaka, njihova značaja i značenja, nesamo u općem teorijskom, pa određenije i ontologičkome vidu, nego i s obzirom na praktičko pedagogički i širi još andragogički zahtjev za obrazovanjem, koje i stoji do znanja, a kojega potreba u dubljem smislu znači i uključuje zahtjev za izgradnjom, za konkretizacijom i unutrašnjom organizacijom kulturne svijesti.

Znanje, što ulazi u strukturu kulturne svijesti, uslojeno je na način, prema kojemu u predmetnome pravcu, u smjeru prema području objekta vodi i diže preko slojeva šire do slojeva uže određenosti, od jednostavna utvrđenja opstojnosti do bistvena određenja predmetnosti, od poznatosti do spoznatosti. Što se pak tiče same duševne funkcije „doznavanja" kao manifestacije subjekta znanja, koliko se oživljava između ostaloga pobudom shvaćanja i razumijevanja kako objektivnih zazbiljnošću danih odnosa, tako i mnogolikih mogućih subjektivnih stajališta, držanja i postavaka, to se znanje prema svojstvenoj mu uslojenosti spušta od izvjesnosti, koju ide jača, sugestivnija, dublja uvjerljivost, do onakve, koje je uvjerljivost neznatnija, kolebljivija, snagom slabija, manja. Tako pripada međutim različito uslojenim sastavima znanja, kako je razumljivo, i različito značenje u okviru kulturne svijesti.

---

[1]) S obzirom na problem znanja, svijeta i svjetova, valjanosti i izvjesnosti poredi (prema stvarnom registru) i moje djelo „Spoznaja i spoznajna teorija", Zagreb 1926.

Umiješno znanje

Treba li na osnovu opće strukture znanja razlikovati modalne njegove slojeve, dat će se oni u svojoj specifičnosti uočiti svakako prema karakteru područja stvarnosti i stvarnih stanja, što se upravo na temelju okolnosti, da su znane opstojnosti, dakle u samom okviru znanja određuju zbiljskima, valjanima, djelovnima ili opet danima, zadanima, pretpostavljenima ili tome slično. Polazi li se s takva osnova, smjet će se upravo kao podgradnja neka, koja nosi tako reći zgradu znanoga svijeta, izdvojiti područje znanja, koje se konstituira po iskustveno danoj predmetnosti, što se zahvaća i određuje metodama tako zvanih egzaktnih i dalje pozitivnih znanosti, prije svega matematičkih, deskriptivnih i teorijskih prirodnih sa svim konsekvencijama moguće praktičke primjene njihovih dostignuća. Značajno je između ostaloga po te znanosti, da u krug njihova istraživanja u načelu ulazi objektivna odnosno objektivno utvrdiva stvarnost, koja se kao takva tu i određuje mimo neke vrijednosne diferencijacije ili ocjenjivačke karakteristike. Kao što tako primjerice neki broj može da bude veći od drugoga, a da zato nije i vredniji, tako vrijedi to u pravilu za sve predmete i odnose predmeta s područja naznačenih znanosti. Za istraživački subjekt to je područje vrijednosne neutralnosti.

Znatnije je međutim, da se upravo u vezi s naznačenom „objektivnosti" elemenata istaknutih znanosti radi s obzirom na njih o znanju, koje je u načelu općenito dostupno svakoj ljudskoj svijesti, tako da se dade prenositi i na sveđ nova pokoljenja, koja izgradnju njegovu mogu nastavljati. Moguće je to i stoga, što provjerba sadržine takva znanja nije vezana na izabrana pojedinca; ona se upravo dade obaviti kolektivno. Tako to znanje može postupno rasti, moguće je na neku postignutu njegovu razinu organski nadovezati, pod bezuvjetnom pretpostavkom dakako, da se svladava građa i da se vlada metodom istraživanja, pod pretpostavkom dakle primjerene obrazovanosti. Tako se već u ovoj svezi vidi ujedno, kako je obrazovanje od presudna značenja po znanje, njegov kontinuitet i njegovu izgradnju, a naročito po sloj, o kojemu je riječ. I to više, što istaknuti sloj znanja naznačuje baš ono teorijsko područje, koje vodi do praktičke, napose tehničke primjene te je prema tome u izrazitom smislu ono znanje, za koje je dopušteno reći, da znači moć. Ono je kao znanje za pojave, njihove odnose i zakonitosti njihove mijene i kao znanje, koje se bez ograde sveđ nanovo dade provjeriti, stvarna pretpostavka ljudskom umijenju. Na njemu počiva ljudsko umještvo, pa će se taj sloj znanja u tome smislu i smjeti nazvati umiješnim znanjem.

Umiješno znanje biva tako podlogom obrazovanja, dok daje sadržaj izobrazbi, onakvu osposobljenju čovjeka, koje mu omogućuje, da se snađe u razvoju diobe rada. Kao radnik i koliko je to, zavisan je čovjek upravo od umiješnoga znanja i od granice, do koje je to znanje usvojio i svladao. Pa kako je dioba rada pojava eminentno socijalna značenja, može se upravo u povodu toga vidjeti, kako umiješno znanje svojom sadržinom ne može pogledom na moguće, epohalno uvjetovane modifikacije kolektivne svijesti ostati beznačajnim činiocem. Ne može to već i stoga, što se pri umiješnome znanju radi o takvu svijesnu postavku prema svijetu činjenica, koji se osidrava u samoj svakodnevnoj sadašnjici te počiva i gradi se na izvjesnosti kao sigurnosti, koja se ne treba oslanjati ni na nadu ni na vjeru skrenutu prema bilo kakvoj budućnosti. Umiješno znanje stoji ispred vjerovanja, ne upire se o nj. Neposredno ili posredno, očitost svojstvenih mu postavaka slijedi iz samih njegovih

osnova, kako to uostalom proizlazi iz same strukture matematike i matematičkih prirodnih znanosti.

Koliko je međutim umiješno znanje primjenljivo, služi u bitnosti održanju opstanka (ne i bistva) ljudskoga, samoodržanju individuuma ili kolektiva ili u specijalnu slučaju samog individualiteta, koji zna biti voljna jezgra kolektiviteta. Ipak umještvo samo, bilo ono još tako temeljito, ne nosi u sebi mogućnost onoga širokog razumijevanja i pripravnost za nj, što je osnov istinske obrazovanosti. Umiješno znanje za nju ne dostaje. I zabluda je misliti, da bi umiješno znanje kraj sve njegove potrebe i koristi bilo dovoljno, da se ispuni i u svom jedinstvu organizira puna kulturna svijest, unatoč tome, što je dašto čovjek činilac, koji iznalazeći i dograđujući obogaćuje stalno taj sloj znanja.

V j e r o v n o   z n a n j e

Umiješno znanje čini čovjeka bez sumnje poznavaocem određena svog područja i stručnjakom, ali kolikogod i bilo možda obuhvatno, ostavlja suženo na sam svoj krug krnjom i kulturnu i kolektivnu svijest, jer ne nadilazeći na tlu svoje uslojenosti pogledom na pojave i pravilnosti, na koje je upravljeno, doseg kategorije uzročnosti i misaone nužnosti njime uvjetovane, ne budi vidovitost za vrednote niti razbuđuje smisao za vrijednosne odnose. Područje se vrijednosti ne nadaje doduše onom i onakvom izvjesnošću, kakvom se odlikuje umiješno znanje, naprosto već i stoga, što se ne da svoditi na datost samim diskurzivnim mišljenjem, kako je to u posljednjem vidu ipak u umiješnoga znanja, koliko se taloži u pozitivnoj znanosti kao kulturnome dobru.

Vrijednosno znanje nosi tome nasuprot mogućnost i klicu svoju u izravnom zahvatu na osnovu neposredna doživljaja, upravo doživljene obuzetosti vrednotom, pa u izvornosti nije znanje za neko zamišljeno, mišljeno ili domišljeno, mišljenjem izvedeno, kao što su primjerice matematičke operacije ili t. zv. prirodni zakoni, kojih se valjanost i dade u načelu provjeravati opće pristupnim, upravo kolektivno primjenljivim metodama. Vrijednosno je znanje iskonski po nuždi znanje za doživljeno, a kao takvo se i razlikuje od egzaktnoga u oštrom smislu riječi i od umiješnoga već i time, što se ne da provjeriti na isti način, kolikogod mu se zbog toga i ne bi mogla opravdano poricati razložitost. Tako se te vrste znanje i ne dostaje izravna prikaza ili manje više primjerena očitovanja toliko u pojedinoj pozitivnoj znanosti koliko u okviru filozofije, pa i umjetnosti, a po bitnome svom smislu i ne svjedoči o samome postojanju, o golome činjeničnom nekom stanju, nego štaviše o bistvu i bistvenostima, pa dalje o dubinama i pličinama duševnim, o svijesti i savjesti kao živoj duhovnosti. U tome je pravcu to i takvo znanje u bitnosti i lično i neposredno, pa se za razliku od umiješnoga, koliko je pozitivno, u dvojakom smislu može naznačiti kao znanje egzistencijalno, jer ne će da samo zadire u dubinski i vrijednosni bitak ili u unutrašnju bistvenost zazbiljnoga bića, već se i gradi na pretpostavci egzistencijalna stava, po kojemu se odražavaju ili ogledaju načini specifično ljudskog opstojanja.

Koliko se pogledom na sloj znanja, o kojemu je riječ, radi o izvjesnosti vrijednosnoga valjanja, to se i ta izvjesnost nadaje na zaseban način.

Vrednote su, kratko rečeno, svrhovodne i smislonosne veličine. One s jedne strane ukazuju na poželjne svrhe ljudskoga nastojanja i djelovanja, snube za njih

i bivaju silama, koje iznad svih mnogolikih sredstava, koja imaju da služe njihovu ostvarenju, skreću težnju i kao regulativi navraćaju namjeru na njih. S druge pak strane obećavaju osmisliti po svom ostvarenju ljudski život kako u raznolikim njegovim pojedinačnim postavcima i fazama tako opet i u njegovoj cjelini, koliko mogu zajamčiti jedinstvo i sklad i čovjeku kao licu i zajednici kao organičnoj povezanosti određena mnoštva takvih lica. Kako li će međutim određena vrednota ili određen njihov sklop osmisliti život i da li će u konkretnu slučaju doista voditi do pretpostavljene i željene svrhe, o tome ne može biti ni znanja ni izvjesnosti prije njihova istinskog i primjerenog ostvarenja. Tako doista i stoji upravo do takva ostvarenja sva mogućnost njihova bistvena određenja, sve saznanje o njihovoj valjanosti, pa i samo znanje za njih. Samo se ostvarenjem njihovim uopće i može provjeriti, odgovara li stvarnost onome, što se je s obzirom na njih predmnivalo. No da bi uopće bilo volje, da se svrhe, na koje vrednote navode, i dobra, uz koja prianjaju, uistinu ostvare, za to bezuvjetno treba unatoč svemu prethodnom neznanju, unatoč svoj nesigurnosti i isprvičnoj neizvjesnosti s obzirom na dane prilike u odvažnu pouzdanju naprosto pretpostaviti, da će ispuniti, što u prvi mah prividno obećavaju. To ne znači međutim u stvari drugo, nego ispred saznanja vjerovati u njihovu valjanost i smislovitost njihova ostvarenja u konkretnu slučaju i danim okolnostima. I provjerba valjanosti dakle, i doživljaj izvjesnosti pogledom na to, a tako i njima primjereno znanje mogući su samo tako, da bez obzira na posljedak postoji živa pripravnost, da se prema određenim prohtjevima života uistinu ostvare određene vrednote. No takve pripravnosti, a misli se dakako na pripravnost iz slobode, ne može biti i ne može da se ona pojavi bez pouzdanja, bez vjerovnosti, bez vjere, da će se bilo i naknadno očitovati, kako je bila opravdana. Tako se na posljetku iskazuje, da se vrijednosno znanje konstituira tek iza vjere, po kojoj se vrednote ostvaruju, pa se prema tome ono i može smatrati, a tako i nazvati vjerovnim znanjem. I gdje je, kako se smije dodati, vjerovnost mrtva, tamo ostaje znanje s toga područja u stvari nestvaralačko; može da bude doduše „poimanja" pojedinačnih članova vrijednosnoga svijeta, ali bez konkretne doživljajnosti i bez onakva razumijevanja, kakvo se nadaje na osnovu neposredna uvida, živa „uviđanja" neke cjeline i bistvena međusobna odnosa njezinih dijelova kao članova jedinstva, po kojemu se cjelina konstituira.

U tome je dakle vidu skrenuto vjerovno znanje prema budućnosti, što je razumljivo, dok stoji pod dominacijom kategorije svršnosti. I vidljivo je već prema samome njegovu značaju, da se sadržajne relacije, koje se osvješćuju u njegovu okviru, ne daju dokazati na isti način i jednakom stringentnošću, kako je to moguće s obzirom na koji matematički stavak, pa i određenu prirodnu zakonitost. Uvjerljivost toga znanja crpe naprotiv snagu svoju i privlačnost iz drugog izvora i stoji do vjerodostojnosti svjedočanstva, upravo do zalaganja i djela onih, koji su se odvažili i bili sposobni, da određene vrednote, određeno područje njihovo, određen sklop njihov ostvare, tako ih u ličnom ostvarenju odnosno po izgradnji primjerena im dobra dožive i na osnovu doživljaja za njihovu valjanost doznaju.

Ostvarenje i doživljaj su pri tome to odlučniji, što jamstvo valjanosti vrednote ili vrijednosnih odnosa zna često biti vezano i na bližu ili dalju budućnost. Upravo to je uostalom i razlogom, da se baš ta i takva budućnost po istaknutoj vjeri i njenom snagom nastoji također održati kolektivnim unificiranjem vjerovnoga znanja sred-

stvom raznolikih društvenih odnosno političkih organizacija, više ili manje prodornih socijalnih institucija, nerijetko i silom, pa i krutom i nemilosnom, kako to povijesno događanje i socijalni život u svoj poželjnoj jasnoći sveđ iznova dokazuju.

Može se uostalom shvatiti, da se rečeno unificiranje kao moguće hoće doista s različitih razloga i zbog kojekakvih ciljeva zbiljske ili i umišljene vrijednosti provesti, ako se uoči naročita okolnost, da ostvarenje određenih vrednota, kao što su primjerice takve s područja etičkoga, pedagogičkoga, erotičkoga ili sličnoga, dobiva pravi smisao samo na tlu određena socijalna odnosa, samo u „mi-relaciji", u nekom dakle ljudskome zajedništvu, u najmanju ruku bar u dvojstvenome, kako zna biti u vidu erotike, ako se već ne odvija u širokim povijesnim razmjerima, kako u stvari trajno i biva, u zamisli sveljudske obvezanosti, što primjerice može da vrijedi za smisao nesamo pravnog ili etičkog postavka, nego i religijskoga, kako uči život i povijesno događanje.

Kako u naznačenoj i njoj analognoj sferi vrednovanja nestaje puni smisao ostvarivanja pod pretpostavkom nekog izoliranog, usamljenog „ja", biva upravo tu pri sloju znanja, koje se smije naznačiti vjerovnim, u istaknutom smislu i opet očito, kako kulturna svijest ide uporedo s kolektivnom, koliko se god s njom i ne pokriva. Ako bi se međutim pokazalo, da se obrazovanje i pored danih ostalih pretpostavaka i ispunjenih uvjeta ne može dosljedno provesti u potpunu nehaju za datosti, koje pripadaju sloju vjerovnoga znanja, ni mimo njega, trebat će također zaključiti, da istinska obrazovanost može značiti prilog za izgradnju kulturne svijesti samo, ako uključuje ujedno i bitne smislene sastave i intencije svijesti kolektivne. To će pak morati da u odsudnom vidu uđe u račun pri odabiranju i ocjeni područja znanja odnosno temeljne građe odlučne po sam proces obrazovanja, pri određenju obrazovnih dobara i pri utvrđenju obrazovne svrhe ili obrazovnoga cilja.

Naslutno znanje

S utvrđena se i istaknuta dva sloja, kako bi se u približnom smislu mogla kratko naznačiti kao „poznavanje" u vidu nekolebljive umiješnosti s jedne, a kao „vjerovanje" u vidu stalna prethodna pouzdanja, odvažne vjerovnosti s druge strane, ne iscrpljuje modalna analiza znanja. Nadaje se to već otud, što sami naznačeni ti slojevi nijesu između sebe potpuno odijeljeni kao skroz zasebne veličine, nego stoje štaviše kao žive snage u odnosu međusobne napetosti, koja baš i potiče na pitanja, što se naprosto ne daju rješavati u nekako izdvojeno zamišljenome pojedinom njihovu području. Pitanja se naime, što proizlaze iz dodira tih slojeva znanja i njihove napetosti, tiču već samog osnova svijeta, a tako i cjeline zbilje, koja nosi i onaj osnov, a s njim i znanje, koje se u posljednjem vidu iz njega izvija. Tako se već s obzirom na sam smisao razlike pomenutih slojeva znanja i njihov međusobni odnos, koliko je uvjetovan samom zazbiljnošću, o koju se znanje upire, budi unutrašnjom nuždom neizvjesnost, da li je bitak, kako se prikazuje na području umiješnoga znanja doista udešen prema vrednotama, da li je primljiv za njih, koliko se otkrivaju vjerovnome znanju, ili se možda naprotiv zazbiljnost i valjanost ovako ili onako isključuju ili odbijaju. Tako bi s tim u vezi išlo ovamo i dalje pitanje bitno po ljudski život, koliko stoji pred zadatkom, da se ispuni smislom i očituje punom kulturnom sviješću, pitanje etičko: da li je čovjek u svojoj bistvenosti, po svojoj osebnosti ili opet u svojoj pojedinačnosti sposoban da ćudoredan život ostvari svojom rođenom

snagom ili mu je za to potrebna možda tuđa neka pomoć, kojoj je izvor izvan njega i samih njegovih mogućnosti.

Ne će zacijelo biti sumnje, da se s jednostrana stajališta određenoga nekog sloja znanja ne mogu rješavati onakva i slična pitanja, koja bivaju akutnima upravo s obzirom na odnos i napetost između poznatoga i vjerovanoga ili i s drugoga gledišta između danoga i zadanoga. Već sam pokušaj, da se izađe iz dileme, do koje nužno vodi unutrašnja napetost znanja, čini bezuvjetno potrebnim sinoptički postavak prema naznačenim slojevima znanja odnosno njihovoj sadržini, pretpostavlja mogućnost nekog zalaženja za i nad svaki pojedinačni između njih, traži upravo suzrenje njihovo, kako bi im se ugledalo bistvo njihova odnosa i prozrelo njihovo jedinstvo, do kojega stoji na posljetku i moguće jedinstvo kulturne svijesti odlučne u krajnjem vidu i po jedinstvo ličnosti.

Kakvi se međutim odgovori i našli na mnogobrojna i raznolika pitanja te vrste, pitanja, koja se ne daju zaobići, jer odgovori na njih odlučuju na posljetku upravo o općem životnom postavku čovječjem, a traže, da se duh ljudski zagleda u odnose, koji se, smjelo bi se reći, skrivaju iza jednog i drugog naznačenog sloja znanja, iza slojeva, kojih je opća sadržina u određenu smislu i na svoj način u okviru same njihove pojedinačnosti ipak izravno dohvatna, kakvi traženi u tome smjeru odgovori i bili, nikako i pored sve svoje znatnosti ne će biti praćeni ni zajamčeni izvjesnošću, kakva zna iskrsnuti pri uviđanju i uvidima s područja umiješnoga ili opet vjerovnoga znanja. Tip će izvjesnosti biti tu drukčiji, kao što će i karakter valjanja, koji se u vidu onakva odgovora iskazuje po sadržini znanja, biti u bistvu svom drugi. I vrijedit će to za sve mnoštvo pitanja, što izniču u povodu polarnih opreka i napetosti, kako se nadaju bistvenim ustrojstvom zbilje, a dotiču se samih osnova svijeta, što se razotkriva ljudskoj svijesti, koju ujedno i uključuje.

Treba doista samo skrenuti pažnju na takva i slična međašna pitanja i na međašne predmetnosti, koje takve, kakve jesu, i koje po odnosima, u kojima međusobno stoje, ta pitanja izazivaju, pa da se odmah uvidi, kako rješenja njihova niti su odlučna pri razvijanju ili usavršavanju praktičkog nekog ili tehničkog umijenja niti ulaze u sklop svojevrsne vještine ili stručnog ljudskog umještva, a jednako ne mogu izravno naznačivati ni područje onoga, s obzirom na što se da pretpostaviti, da bi, ako i nije i ne mora biti, ipak trebalo da bude, ne zastaju, ukratko, pri vrednoti, u koje bi se smislovitost ili svrhovitost ostvarenja dalo vjerovati u smislu vjerovnoga znanja. Smisao je rečenih pitanja u bitnosti druge vrste, a isto je tako to i značenje odgovora, na koje ona pitanja upućuju.

Prije svega pripada ovamo problematika, na koju navodi jedinstvo veličina, što stoje u odnosu korelacije ili polarnosti. Saznatljivi svijet krije u sebi heterogene elemente, kojih je bistvena povezanost međutim pogledom na njegovu zazbiljnost i njegov totalitet upravo karakteristična. Ali način, kako ti heterogeni između sebe elementi održavaju cjeline, kojima pripadaju, koje mjesto nadalje ide te cjeline same i koje značenje imaju u okviru totaliteta svijeta, koji obuhvaća i ljudsku svijest i ljudski život, a potom i položaj i svrha te svijesti, pa vrijednost i smisao toga života otvaraju široku problematiku sasvim naročite vrste, a njezino rješavanje traži postavak i metodu, što izdvajaju to područje iz sklopa empirički fundiranih znanosti[2]), a dosljedno prema tome i iz sloja umiješnoga znanja, pa i vjerovnoga, koliko tako

---

[2]) Poredi i moje djelo „Spoznaja i spoznajna teorija", str. 176 i dalje.

iskrsla pitanja ne pute izravno na ostvarenje neko dobara, nego na uviđajno zahvaćanje vjerojatnih stvarnih stanja.

Treba li možda primjera radi napomenuti koji od značajnijih odnosa, što nalažu rješavanje pitanja uvrzenih u krug, o kojemu je upravo riječ, a kojega središte sačinjava općeni problem saveznosti bića, može se skrenuti pažnja, recimo, na odnos mišljenja i bitka, subjekta i objekta doživljaja, funkcije i predmeta spoznaje, pa dalje bitka i bivanja, egzistencije i bistva, nužnosti i slobode i drugo slično. Pridružuju se tim pitanjima, što dosegom svojim premašaju istaknuta dva sloja znanja, također ono o strukturnoj shemi svijeta, koja stoji iza svakoga pokušaja ostvarenja vrednota, pa je već po svome smislu izvan ili iznad vjerovnoga sloja znanja, a zatim napose ona, koja se protežu na osnove totaliteta znane zazbiljnosti i njezina bistvenog ustrojstva, a vode dosljedno do kategorijalne analize. I upravo se do određenja, koja takva analiza dopušta, ne može nikako doći na osnovu neke izravne datosti, baš tako, kako je to i kod odgovora na pitanja prije istaknuta u toj vezi. Kategorijalni se pojmovi i njihov sastav ne daju otkriti ili razotkriti neposredno kao određene predmetnosti ili bistvenosti. Oni se naprotiv u bitnosti samo nagađaju, njihov se sastav u posljednjem vidu tek naslućuje. Koliko o njima kao i o odnosima napomenutih i njima sličnih heterogenih korelatnih određenosti može biti znanja, ono će da bude po bistvu naslutno.

Naslutno se znanje ispunja tako viđenjima, što iskrsavaju na osnovu pitanja, koja u krajnosti nailaze na dno saznatljivoga i stoje ispred tajne, koja se krije u bistvu žive zazbiljnosti i sastavu svjetova, što niču u njezinu krilu. No kako se ovdje radi o znanju, koje dopire sve do tajne, koje se bistvo ne otkriva na način, na koji se utvrđuju elementi umiješnoga znanja, niti se ono ostvaruje prema sloju vjerovnoga znanja, nego se u stvari naslućuje, to se taj modalitet znanja u tome pravcu napose razlikuje od druga dva pomenuta sloja znanja. Ako se naime sadržaj naslutnoga znanja i može priopćiti i komunikacija je s obzirom na nj moguća, ipak se sadržina njegova ne da, kako je to u umiješnoga znanja, kolektivno provjeravati niti se da ovdje nešto nekim ostvarenjem osigurati, kako se u to upire izvjesnost vjerovnoga znanja. Otkrivenje neko na tome području stoji tu do same ličnosti, do lične vjerodostojnosti i odgovornosti vezane na kulturnu svijest. Tako naslutno-znanje ima i drukčije socijalno značenje od umiješnoga i vjerovnoga: njime se u oštrome smislu riječi ne obrazuje čovjek i ne odgaja, nego se, koliko se u tome vidu na nj može utjecati, čini sljedbenikom. I ne mijenja to ništa na činjenici, da upravo naslutno znanje najodsudnije utječe na mentalitet nesamo pojedinca, već i socijalne sredine: prema njemu se određuju i t. zv. „škole" i frakcije i sekte od najužeg do najšireg razmjera. Na njegovim se osnovima znaju iskristalizirati ideje, prema kojima se organiziraju kolektiviteti, i koje stoje tako iznad mogućnosti njihove kontrole, što i jest razlog, da se sadržaji naslutnoga znanja opiru općem nekom provjeravanju.

Po tome se sloju znanja stvaraju doduše i fanatici, ako je čovjek, kojemu se određen sadržaj njegov objavljuje, za to dovoljno sugestibilan i afektivno podložan. No ta mogućnost ne umanjuje vrijednost niti suzuje značenje naslutnoga znanja. Može se naime prema rečenome vidjeti, da je ličnost, koja je sposobna da stvarno sama prodre do toga sloja znanja i da ga izravno na osnovu neposredna doživljaja ispuni određenim sadržajem, pri tome sama i samotna. Ali sposobnost i činjenica samotna, a po tome i samostalna prodiranja u područje, koje ne dopušta više od slutnje, i svijest razmjerne neke vezanosti pogledom na taj sloj znanja, koji pored

svega opet i nadilazi vrijednost same neke „obrazovanosti", a kojega je sadržina od najodlučnijeg značenja po izgradnju čovjeka kao ličnosti, po dubinsko shvaćanje njegova svijeta i uvida u vrijednost i dostojnost njegova života, može da čini na posljetku ljudsko biće smjernim, uviđavnim i dobrostivim, a to jednom riječi znači umnim.

Naslutno znanje, kako se gradi i oživljava u samoći, tako i čini napose svijesnom okolnost, da unatoč svoj socijalnoj povezanosti mora na posljetku ipak svak sam spoznavati, sam uviđati, sam ostvarivati u sebi vrednote, sam biti dobrostiv — tu nema i ne može biti zamjene. Može doduše biti pomoći, a jedna između takvih i ne posljednja može biti i obrazovanje osnovano na znanju, ali nitko ne može u tome biti na mjestu drugoga. Ličnost je nezamjenljiva. Tako i kulturna svijest pored sve povezanosti s kolektivnom ima i ličnu svoju obojenost.

Kulturna svijest i obrazovanje

Kakogod kulturna svijest smjera na to, da znanje, u kojemu se osidrava, pored sve unutrašnje mnogolikosti bude i jedinstveno, ipak se ono, iako u bitnosti jedno, iskazuje višeslojnim. Stoga se i njegova jedinstvenost ne nadaje samom sobom, već biva zadatkom, prema kojemu upravo proces obrazovanja ne može biti ravnodušan. Ne mora to značiti, a i ne znači, da bi sam taj proces stajao u jednakom odnosu prema svakome između naznačena tri sloja znanja. Razlika će njihova naprotiv suodlučivati o mogućnosti, dosegu i načinu njegove provedbe to više, što se može i što valja pitati, koji od tih slojeva ima biti temeljem, koji između njih treba da bude nosiocem obrazovanja, pa se je shvaćanje s obzirom na to i znalo mijenjati u toku različitih epoha kulturne povijesti. A zavisilo je to u glavnome od tipa izvjesnosti, koji je čovjeka određene epohe prema svrhama života, koje su mu se činile bitnima, najvećma zadovoljavala, staloživala, smirivala, i tako dosljedno bilo uvjetovano slojem znanja, kojega je sadržina napose zaokupljala njegovu pažnju i stajala u središtu kulturne svijesti. Sadržina pak ta, kako je prema sloju znanja, u koji se uvrzava, različito osmislena, upućuje doista i na različite aspekte svijeta i osebne smjernice života.

Ogledamo li s toga stajališta slojeve znanja, ukazat će se, kako je umiješno znanje u bitnosti usidreno, kako bi se to smjelo naznačiti, u prolaznoj sadašnjosti. Sadržaj se toga sloja znanja prikuplja iz sfere događanja, u okviru koje se ostvaruju učinci ljudskoga rada, učinci, koji su, kako nastaju, tako i prolazni. Znanje se to u besprekidnoj djelomičnoj izmjeni sadržaja nastavlja i obnavlja putem empiričkog istraživanja, koje nastoji pojmovno fiksirati ono, što u prolaznome trajno djeluje.

Tome bi se nasuprot moglo kazati za vjerovno znanje, da je u svojoj osebnosti upravljeno prema dolaznoj sadašnjosti. Sadržina se toga sloja znanja konstituira ostvarivanjem onoga, u što se vjeruje, da treba da bude. Kolikogod međutim takvo ostvarivanje i bilo odvažno, ono nikad ne može da bude dovršeno: bili ovakvi ili onakvi, prohtjevi se vrijednosnoga svijeta nikojim ostvarenjem ne stišavaju niti ukidaju; oni trajno lebde u nekoj budućnosti, koja hoće da se osadašnji. Tako i ispunjavanje zadatka, koji proizlazi iz onakvih prohtjeva, nema za cilj osiguranje opstanka, kako ga ima rad, za koji između ostaloga osposobljava umiješno znanje. Ostvarivanju je vrednota u sadašnjosti, koja stalno dolazi, a ipak nikad

nije sasvim i konačno tu, jer zahtjevu za takvim ostvarenjem nema kraja, u bitnosti svrha očitovanje i očuvanje bistva, upravo oslobođenje bistvenosti specifične čovjeku. Tako međutim i izvjesnost, koja daje uporište vjerovnome znanju, izvjesnost o valjanju onoga, što se očekuje, očekuje od čovjeka kao čovjeka, ne nosi značajke upravo znanstvene izvjesnosti, nego se napose očituje kao tipično odgajalačka ili između ostaloga i umjetnička.

Što se napokon tiče naslutnoga znanja, ono i u isticanom ovdje pravcu očituje neku svoju osebnost, koja proizlazi otud, što je ono skrenuto prema neprolaznoj i nedolaznoj sadašnjosti, ukratko prema bezvremenome. Tako se i sadržaji toga sloja znanja zru osobitom snagom duha, na osnovu naročite nadarenosti. Sadržaji ti upućuju na posljednje smislene likove, koji su nužne pretpostavke shvaćanja svijeta i razumijevanja života, svraćaju pogled na krajnje duhovne saveznosti, koje daju naslutiti smisao i značenje stvaralačkih pothvata ljudskih te ih opravdavaju, skreću pažnju na osnove i ustrojstvo zazbiljnosti, na položaj čovjekov u njoj, i između mnoštva tome sličnoga otvaraju oči za ono, što je bitno i što ga razlikuje od nebitnoga. Da zrenje takvih posljednjih duhovnih odnosa i saveznosti i njihove valjanosti ne može pratiti izvjesnost, kakva zajamčuje podatke egzaktnih znanosti, ne treba zacijelo ni napomenuti. Jer ona se u svome sloju znanja kao upravo naslutna izvjesnost i ne vezuje toliko uza svijest o činjenicama i činjeničnim stanjima, koliko mjeri nužnosti i odmjeruje mogućnosti i vjerojatnosti. Ali stoga se to više smije istaknuti, da je izvjesnost o valjanju bezvremenih pretpostavaka onoga, što je vremenski sapeto, a koja prati koliko široko toliko i duboko područje naslutnoga znanja, stvarno izvjesnost specifično filosofička.

Otkrivali međutim slojevi znanja još tolike međusobne razlike, ipak im je sadržina podjednako podvrgnuta zahvatnoj snazi kulturne svijesti, koja se hoće održati u jedinstvu, prema kojemu prirodno i teži. Koliko su u dosegu kulturne svijesti, naznačeni su slojevi jedan na drugi upućeni, kao što „poznatost", „vjerovnost" i „naslutnost" i jesu samo modifikacije istoga znanja, pa se tu i radi o „znatostima" različita značaja, koje se međusobno potpunjavaju. A čine to u načelu i unatoč tome, što se određeni sadržaji nesamo istoga sloja, nego i takvi različitih slojeva znanja i mogu i znadu međusobno isključivati i tako pomenute slojeve znanja dovesti u dijalektičku napetost, u napetost uostalom, koja kulturnu svijest upravo i održava živom i djelovnom. A očituje se ta napetost štaviše u samome djelatnom i javnom životu, gdje zna gdjekad izbiti tolikom vehementnošću, da dovodi i do izmjena životnoga gledišta i preobrazbe kulturnih dobara u povodu promjene njihove ocjene. Napetost ta može da zašavši u krajnosti izazove nesnošljivosti i krutosti, gdje se čovjek fanatično zalaže za određen tip izvjesnosti smatrajući samo one sadržaje valjanima i životne postavke opravdanima, koji su u skladu sa stalnim slojem znanja i izvjesnošću, koja ga prati. Tako i nastaju zablude, pa se i održavaju predrasude zbog nerazlikovanja i zamjenjivanja sadržaja različitih slojeva znanja, zablude i predrasude često vrlo kobne po samu ljudsku kulturu, a nerijetko i po sam život i opstanak čovječji.

Vidljivo je otud, da održavati kulturnu svijest u skladu slojeva znanja, što ulaze u njezinu strukturu, i tako joj osiguravati moguće jedinstvo i poželjni kontinuitet, znači stajati pred osebnim zadatkom, koji se značajan i znatan nadaje svom upornošću čovjeku, koliko jest i koliko teži za tim, da bude i ostane biće kulturno,

A rješava se taj određeni, djelomični zadatak života nastojanjem i procesom, za koji se je uobičajilo nazivati ga obrazovanjem.

Tako navodi činjenica kulturne svijesti izravno na problem obrazovanja. I u toj se vezi nadaje odmah i pitanje, koji li bi između slojeva znanja trebao da tu bude temelj, u kojemu li takvu sloju treba tražiti težište obrazovanja i središte obrazovanosti. Jer nema sumnje, da će obrazovni ideal, a otud i sama unutrašnja organizacija obrazovanja stajati na posljetku do toga, o kojemu li se sloju znanja predmniva i sudi, da se upravo njime i na način njemu primjeren očituje istinska zazbiljnost i prava izvornost bitka. Mišljenje se s obzirom na to međutim mijenja izmjenom kulturnih epoha, koje između ostaloga i prema tome dobivaju naročito svoje obilježje. Razumije se, da će se i kulturna svijest različito očitovati, već prema tome, daje li joj osnovni pravac i bitni žig čovjek pretežito naslutan, vjerovan ili umiješan. Jer ako slojevi znanja i jesu jedan na drugi bistveno upućeni i nerazdružno povezani, ne pridaje im se ipak svagda ista vrijednost i jednako značenje, pa i ne utječu jednakopravno na izgradnju slike svijeta i nazora o životu, a tako ni na sam proces obrazovanja.

Gdje je vodstvo dano naslutnome znanju, koje se ne da kolektivno provjeriti, i gdje se u bezvremenome i općenitome nazire prava zbilja i istinska vrijednost, u takvu svijetu mora da dosljedno vlada autoritet i život će se u svome djelovanju i razviću podvrgavati principu heteronomije. Odnosi tome primjereni mogu, kao što to znadu uostalom i onakvi, koji se ostvaruju u vidu pretežitosti drukčijega sloja znanja, biti sad više sad manje aktualni, oni se mogu kriti pod površinom događanja, da i opet u dano vrijeme iskrsnu svom prodornošću; oni mogu biti u stanju latentnosti, no bila bi zabluda, smatrati koje između njih ikada potpuno i konačno onemogućenima ili zauvijek nestalima. Takvo bi shvaćanje značilo ne poznavati čovjeka, biti slijep za njegovo intimno bistvo.

Kulturna svijest može međutim biti bitno orijentirana i prema drugome sloju znanja. Cijeni li se stvaranje u aktualnosti težnje više od stvorenoga, traženje dobara više od njihova posjeda, nastojanje i put više od svrhe i cilja, kako se to doista zna desiti u vjerovnoga čovjeka, koji u krajnjoj konsekvenciji može svrhu i smisao života nalaziti čak većma u samome nesustalu ostvarivanju negoli u konačnu ostvarenju vrednota, tamo će kulturna svijest biti napose zaokupljena slobodom stvaralaštva, koje će htjeti da bude usidreno u autonomnoj ličnosti. Tako će tolerantna čovječnost biti cilj, totalitet ili opet univerzalitet osviještena ljudskog lica svrha obrazovanja.

Tome nasuprot je također moguće smatrati pravim i zbiljskim ljudskim svijetom područje neizbježne svakidašnje čovječje djelatnosti, cijeniti kao istinski zazbiljno i s obzirom na ostvarivanje ljudskih svrha bitno upravo ono pojedinačno, koje je svima pristupno, što se da očima gledati, ušima slušati i rukom dohvatiti i, što je u takvu svijetu najznatnije, obraditi i obradom podvrći svrhama ljudskog opstanka. To je potpun obrat prema postavku svijesti, koja se u osnovima svojim povodi za bitnostima naslutnoga znanja. I ne treba napose istaknuti, da taj i takav svijet stvarno gradi i izgrađuje umiješni čovjek, koji traži manje slobodu stvaranja negoli jednake uvjete i mogućnosti rada, a prema tome i opstanka za sve, i to po kulturnoj svijesti, koju prati po osobitoj sadržini intenzivirana svijest kolektivna, i kojom napose vlada umiješno znanje, u vidu kojega nastoji čovjek ortonomno ostvariti težnje života. I nema sumnje, da je upravo to čovjek današnjice, koji prema svom

općem značaju traži, da jednako dioništvuje na obrazovanosti izgrađenoj elementima primjerenima specifično usmjerenoj i kulturnoj i kolektivnoj njegovoj svijesti, a to znači takvoj, kojoj je temelj i težište upravo u umiješnome znanju.

Izlazi dakle prema izvedenome, da se pitanje obrazovanosti, kako proizlazi iz problematike iskrsle na osnovu strukture kulturne svijesti, ne da rješavati izvan vremenskog, epohalnog, povijesnog aspekta. Stoga se to pitanje, gdjegod bi ulazilo u račun, i ne da iscrpsti, kolikogod se govorilo samo o obrazovanju uopće. Bit će naprotiv potrebno, da se s obzirom na to, što se je dalo iznijeti o strukturi kulturne svijesti i modalnoj uslojenosti znanja, skrene dosljedno pažnja na konkretno pitanje obrazovanosti danas.[3]) I hoće li se to pitanje primjereno osvijetliti, trebat će bezuvjetno kušati da se s gledišta kulturne svijesti, koliko je povezana sa sviješću kolektivnom, a pod pretpostavkom razmjerne pretežitosti umiješnoga znanja kao ishodišta i temeljnog uporišta svijesno odredi obrazovanost s naročitim obzirom na kulturnu sadašnjost.

[3]) Vidi na makedonskome jeziku izašlu moju raspravu „Obrazovanosta denes", Sovremenost br. 6, Skopje 1959.

Pavao Vuk-Pavlović

KULTURBEWUSSTSEIN, WISSEN UND BILDUNG

ZUSAMMENFASUNG

Das Kulturbewusstsein gründet sich auf bestimmte Wissensinhalte, die jedoch untereinender nicht homogen sind. So erscheint das Wissen seinem Gehalt nach als mehrschichtig, je nach Sinn und Bedeutung der Inhalte sowie der Art nach, wie sie zur Gegebenheit gebracht werden. Die Erfahrung, die zur Begriffsbildung auf dem Boden positiver Wissenschaft und zur entsprechenden Kenntnis führt, ist anders geartet, als etwa jene, auf der sich Wertwissen gründet, auch sind wiederum diese Gebiete in anderer Richtung, in anderem Sinn bestimmbar, als z. B. Resultate einer Kategorialanalyse. So lässt sich die auf Grund exakt-wissenschaftlicher Forschung sich ergebende Kenntnis von dem auf, Werterfahrung begründendem Glauben, bzw. Zutrauen beruhenden Wissen und dieses wieder von der auf Intuition bzw. Ahnung sich stützenden, zumeist metaphysischem Bereich zugehörigen Sicht unterscheiden. Jeder der verschiedenen Wissensarten entspricht auch eine verschiedene Art der Erkenntnisgewishseit. Die drei erwähnten Wissensschichten gehören zwar zum Bereich eines Gesamtwissens, es kann ihnen jedoch im Rahmen des Kulturbewusstseins immerhin verschiedene Bedeutung zukommen, so dass der Charakter des Kulturbewusstseins unter anderem davon abhängig sein wird, welche Wissensschicht gleichsam in dessen Mittelpunkt steht. So kann es weiterhin auch nicht gleichgültig sein, wie diesbezüglich das Gesamtwissen strukturiert ist, auf das sich Bildung gründen soll, da ja eine ihrer Aufgaben gerade darin besteht, den gesamten Wissensgehalt in Einklang zu bringen und so dem Kulturbewusstsein entsprechende Einheit zu verleihen. Eine unbedingte Regel lässt sich in Hinsicht auf diesen Zweck wohl nicht aufweisen. Es wird vielmehr von der Kulturepoche und nicht zuletzt von den allgemeinen dem Kollektivbewusstsein der Epoche entstammenden Impulsen abhnägen, was für Wissensinhalte entscheidend und für den Mittelpunkt des Kulturbewusstseins bezeichnend sein werden. So lässt sich demgemäss auch die Frage der Bildung keineswegs in bloss abstrakter Weise lösen. Es wird sich da stets um die bestimmte Frage handeln, was Bildung heute bedeutet und welche Aufgabe ihr von der gegenwärtigen Kulturlage aus beizumessen ist.

ВАСО ТОМАНОВИЋ

ИЗ ЕКСПРЕСИВНЕ ФОНЕТИКЕ

Узвик који настаје спонтано као реакција човекова на утисак из природе носи у себи израз његовог осећања побуђеног тим утиском. Таквим узвиком открива човек нехотично своје осећање, па га је тако откривао и у време пре него што је изградио артикулирани говор, али, како се с правом претпоставља, он је такав узвик и хотимично изговарао, заправо имитирао га, када је хтео да искаже исто такво осећање поводом нечега, као што то и данас чини. Онда му је такав начин изражавања био још потребнији, јер осим мимике и гестикулације није имао других изразних средстава. Помоћу узвика он је могао дати и израз жеље, воље побуђене тим утиском. Он је осећао потребу да узвиком искаже и сам запажени предмет, радњу или појаву. У колико је то, поред мимичког и гестовног израза, хтео да изрази и гласом, то је могао урадити или опонашањем звука који производи предмет, радња или појава коју је хтео да искаже, или преношењем утиска из било које врсте чулних осећаја у сличан утисак чула слуха („гласовна метафора", „гласовни симбол"). Пошто је мимички израз пратио изговор ових узвика, он му је давао своју посебну боју; напр. одраз заокругљених усана у узвицима за означење кружног кретања или нечега заокругљеног, који се чувао још у праиндоевропским коренима *k͡uolo, *u͡er, *u͡el и др. („О експресивној вредности ликвида и назала", Г. Зб. Ф. Ф. Скп. књ. 8; даље: *О експр.*). Зачетак црта којима се слика утисак из објективне стварности јавио се је и у најосновнијем, спонтаном, узвику, али оне су се развиле и јасније изразиле када је човек почео да нешто исказује на темељу сећања. При обнављању у свести слике онога што је запазио он је несвесно правио мимичке покрете којима је опонашао претставу коју је хтео да искаже, а то се морало одразити и у узвику.

Звукови који се производе у говорном органу човековом врше се по истим природним законима по којима се врше и они у природи која га окружује, и слични су им, па је зато он и могао да их опонаша и на тај начин изрази. Таквим узвиком, у вези са ситуацијом, могао је дати исказ практички еквивалентан реченици. Ако се узвик који је исказивао неку ствар понављао више пута, то је значило да је та ствар велика или важна, и сл.; ако је понављао узвик који означује радњу, то је значило да се радња понавља или да дуго траје; ако се понављао узвик који означује особину, то је значило да се та особина налази у великој мери. Тиха радња исказивала се тихим гласом, јака

јаким, брза брзим темпом, спора спорим; итд. као у музици. Ови начини исказивања и данас се употребљавају, што значи да су потребни, а онда су били још потребнији.

Прави језик настаје са стварањем артикулираног језика, рашчлањеног на поједине гласове и у вези с тим развоја језичког осећања за примање и стварање таквих гласова, али проучавање неартикулираних узвика потребно је не само за разумевање постанка и развоја језика, него и за разумевање савремених језика, у којима се непрестано, под утицајем осећања, маште и њима одговарајућих промена у гласовном органу, стварају нове модификације гласовних форми, а у реченичкој динамици, мелодији, боји, ритму и темпу чува природа старог нерашчлањеног узвика.

У данашњим језицима се налазе поред артикуларних и неартикулирани узвици, као напр. *хм*, који се овако бележи у писменом језику (упор. ,,hm" O. Jespersen, Lehrbuch der Phonetik 5.62: даље *Јесп.*) као израз сумње. Тај узвик се бележи словима *х* и *м*, али се изговара као један аспириран и назалиран неразвијен вокал врсте ә, ст. сл. ъ, због чега бисмо га могли писати и као *хъм*, водећи рачуна о томе да сва та три фонетска елемента треба изговорити као један нерашчлањен узвик. Стењање (Jesp. *l. c.*) настаје као нехотичан израз бола, али се оно може употребити и хотимично, напр. кад неко хоће показати да му је рад који врши врло тежак, или болесник да му је тешко. У плачљивом говору деца употребљавају и опонашање уздисања као израз туге. Плач употребљавају већ дојенчад хотимично, тражећи да им се да храна. Није могуће ни као код других примитивних узвика поставити границу између спонтаног, нехотичног и хотимичног, али кад се одраслија деца деру и плачу тражећи да им се нешто да, очевидно је да то раде хотимично. Врло је честа и разноврсна употреба гласног хотимичног смеха као израза осећања смешног. Често је тешко закључити да ли је смех нехотичан или хотимичан; например кад неко невешто исприча неку шалу па се слушаоци гласно насмеју, тешко је закључити да ли је то спонтан смех или је хотимичан, из учтивости, да се покаже уживање у његовим шалама. Понекад кад неко исприча неку шалу, он почне први да се смеје, једно зато што се унео у своју причу, а друго зато да би на тај начин побудио смех (вештији приповедач остане у том моменту озбиљан). Пошто се смехом може изразити и иронија, смех се употреби и кад се нешто рече у ироничном смислу, па се види да они којима су речи упућене нису то тако схватили. Такав смех својом ироничном бојом казује да то треба схватити као иронију. Исто тако кад се нешто грубо рече у шали, па се посумња да би они којима је говор упућен могли то схватити озбиљно, гласним смехом се показује да је то речено у шали. Наравно смех је увек друкчији према томе што изражава. Зато постоје и разне варијације његове гласовне слике: *хаха*, *хехе*, *хихи*, па и *хуху* кад исказује нешто што је смешно и неугодно у исто време. Уколико је хотимичан у њему се налази глас *х* и неки вокал, а у колико се приближава спонтаном, у толико се све више приближава неартикуларном узвику. Глас сличан режању који се јавља у срџби употребљава се и као хотимичан узвик ради исказивања срџбе или ради застрашивања. Инспираторни лабијални звук који настаје при пољупцу (Jesp. 7.5) употребљава се и као хотимичан израз, особито у обраћању дојенчету ради привлачења његове пажње. Сличан

узвик употребљава се и као позив коњу (опис ib.). Лабијално *r* (опис у о. с. 2.32), јавља се као рефлекс на јаку хладноћу и као узвик за исказивање осећања хладноће. Наизменично отварање и затварање уског пролаза ваздушне струје кроз усне даје овом узвику карактеристику гласа *r*, а лабијални изговор боју гласа *b*, тако да у њему назиремо та два гласа, због чега се може најприближније означити словима *br*. Из тога што се лабијални призвук чује као звучни консонант види се да при изговору овог узвика учествују и гласне жице. На сличан начин као лабијало *r*, али без учешћа гласних жица, прави се и узвиц *pr*; употребљава се као израз којим се казује да је нешто мало вредно, или да је кукавички пропало. Да се употребљава и изван подручја словенских језика види се из тога што се наводи и у Jesp. *ib*. као хотимичан узвик са сличним значењем. Као хотимичан узвик употребљава се и накашљивање које се може приближно означити гутуралима $к^h$ $к^h$, а служи као потајни знак упозоравања на нешто. Накашљивање се понекад употребљава и ради тога да би се у моментима збуњености, неодлучности или незнања добило времена за смишљање онога што треба рећи или одговорити. И гласно пљување се употребљава као хотимичан узвик. У првотној варијанти овог израза главно је пљување којим се исказује одвратност према нечему (као према поквареном, гадном јелу које се избацује из уста пљувањем). Из оваквог израза развио се нови, у којему је отпала радња пљувања, а остао само звук који она производи; то је узвик који у српскохрв. гласи *цфуј*, *йух*, *йу*, *ии*, у руском *шьфу*, *фу*, и т. д. Између првотне варијанте и ове постоје варијанте које се у толико више приближују првој у колико је афекат јачи. Овим узвицима сличан је и неартикулирани узвик који се приближно може означити словима *йс*, а употребљава се као израз негодовања. Као, спонтана реакција настајали су извици *ах*, *ху* и др., а доцније се и хотимично употребовали.

Узвици, као што је познато, мењају своју боју под утицајем промена у говорном органу као одраза осећања. Највидљивије су промене на човечјем лицу, где се запажују промене у крвотоку (бледило, руменило и др.), напрегнутост мишића, а особито промене у положају и покретима усана, којима одговарају промене у унутрашњости говроног органа. У вези с осећањем задовољства развлаче се усне, а у вези са чуђењем или страхом заокругљују на разне начине. Према томе и гласови који се изговарају при тим афектима добијају лабијалну или палаталну боју, или прелазе у гласове *о*, *у* и т. д. (што је запажено у разним језицима, а о чему је било говора и у радовима ,,Израз лица и изговор гласова", Год. Зб. Ф. Ф. Скп. књ. 3, даље *Изр. л.*, и *О експр.* књ. 8). Узвици који настају спонтано при разним изражајним покретима, као што се види и из наведених примера, носе у себи елементе и вокала и консонаната, али као што је вокал носилац слога тако је и вокални елеменат носилац узвика, а то се види и из узвика који се данас у језику употребљавају као изрази чуђења, питања, одобравања, порицања. Такви се узвици могу изговарати са различитим акцентима и према томе имати различито значење (опис оваквих узвика у говорима Боке Которске налази се у мом раду ,,Акценат у говору села Лепетана" (J. Ф. XIV 97-100, даље *Акц. Лей.*). Као најпримитивнији међу овим чисто вокалним узвицима могао би се сматрати споменути редуцирани вокал *ə*. Он се може изговорити фалсетом са зат-

вореним или отвореним устима, кроз нос (питање ә́), а може се изговорити
нуним гласом без назалног изговора, са различитим значењима, према
нијанси изговора у вези са изразом лица; може означавати срџбу, кад се
изговара кратким, оштрим, ниским гласом, чуђење, чуђење са негодовањем,
у ком је случају лабијализован (ә°), жељу или дивљење кад се изговори у раз-
ним нијансама кратким вишним тоном. Кад изражава дивљење може се из-
говорити и удвојено, као әʰ ә̑, фалсетом; әʰ ә̏ значи одобравање (да), а ә̏ ә̄ са
првим гласом јачим и вишим по тону значи одрицање (не). Има и других ни-
јанса изговора овог редуцираног вокала (опис у *Акц. Лей.*), а изгледа да се во-
калски елеменат свих узвика којима се изражава осећање може свести на
овакав глас са одговарајућом нијансом гласовне форме. О могућностима
добијања различитих нијанса овог гласа дају поуздану слику експериментална
испитивања сличног гласа у фонетском систену енглеског језика („нейталь-
ное [ә]" А. А. Артемов, Экспериментальная фонетика, 55—56).

Запажао сам више пута узвик малог детета, које још није проходало,
кад тражи да га се узме на руке: оно понавља брзим темпом у јамбу на-
прегнуте звуке: әә̑ әә̑ әә̑, са повишавањем гласа од нижег тона на виши. То
је узвик истог порекла којег и онај којим радници при заједникчом раду,
при потезању или подизању терета, дају израз и знак заједничког напора.
Тај се узвик код детета јавио спонтано, рефлексно, при напорима које је пра-
вило ходећи пожабе, мучећи се да се подигне, да нешто дохвати, и т. д., али га
је оно постепеним прелазом почело и хотимично употребљавати као и плач.
При оваквом узвикивању дете прави покрете рукама као да само хоће да се
попне, при томе се напреже, и то се напрезање одражава у његовом напрег-
нутом гласу. Подизање тона са нижег на виши и напрезање са покретима
показују радњу и жељу, вољу да се она изврши, а брзи темпо журбу. Овакав
узвик има оптативни или императивни карактер, па се и из овога види како је
човек пре развоја артикулираног говора могао хотимично исказивати своју
жељу и вољу. У оваквом узвику главно је повећање напрегнутости којом се
изговара, а тако се ради и у артикулираном говору: што је јача жеља или за-
повест, то се све већом непрегнутошћу исказује. Наведени узвик детета и
други слични показују експресивну вредност напрегнутости и снаге којом се
узвик или реч изговара. Особиту изражајну моћ даје узвицима интонација.
У узбуђењу се са појачавањем рада срца и животних функција уопште глас
повишава, а у депресији спушта, због чега повишавање гласа у нама изазива
узбуђење, живост, а спуштање умирење или депресију. Високи тонови на нас
праве утисак какав прави светлост и светле, топле боје, а ниски праве утисак
какав прави тама, сенка, тамне или хладне боје (у светлости и топлини буди
се живот, а у тами и хладноћи гаси). Ова изразна значења интонације огледају
се у узвицима, али не сама него у вези са значењима која дају динамика и
боја, као и са врстом гласова из којих се састоји узвик и из њихових експре-
сивних значења. Повишавање тона увек означује извесно слабије или јаче уз-
буђење, али то узбуђење може бити различите врсте; оно може бити угодно
и неугодно. Ово се види по акценту узвика. Ако се посматра напр. почетни
високи тон са даљим повишавањем његовим при узвицима задовољства,
дивљења итд. и с друге стране повишавање тона у изразима срџбе, или
осећања акутних болова због напрегнутости при таквим осећањима, види

се да се повишавање тона налази и у једном и у другом случају, али да ипак постоји велика разлика у гласовној слици ових узвика и да се она не састоји само у разлици тонског интервала, него и у напрегнутости и у експираторној снази и боји гласа. У узвику задовољства глас је природно изговорен, соноран и без оштрине, а у узвику срџбе је редуциран, са примесом оштрих шумова због грчења мишића у гркљану, сонoритет је изгубљен, експираторна снага јака; изговор узвика као и других саставних делова говора у стакату. Тако је и код узвика са силазном интонацијом; спуштање тона налази се при изразима неугодног осећања депресије, али оно може да значи и умирење, утишавање неугодних осећања, и тада је угодно: напр. с једне стране спуштање тона при стењању и с друге стране при умиривању, тешењу. Узвици се и данас изговарају с експресивним акцентом, али редовни традиционални акценат речи углавном је изгубио експресивност и постао више-мање једноличан и формалан, јер се из физиолошких узрока, упрошћавао мењајући се у складу са другим историским променама фонсистема. Био је и један други фактор који је допринео губљењу експресивног акцента. Док је реч била на стадијуму узвика, који је замењивао реченицу, она је имала свој експресивни акценат, али са развојем артикулираног језика са узвика функција експресивног музичког израза прешла је на реченичну целину. Стари узвик није нестао, него се трансформирао. Из ранијег узвичног израза развио се постепено нови израз изграђен из постепено развијених артикулираних речи, задржавши музички облик ранијег узвичног израза у виду данашњег реченичног акцента. Поједини саставни делови реченице као несамостални утапали су се у реченичну целину, задржавајући ипак црте своје гласовне форме (боје, експираторне снаге и интонације). То се види и при посматрању савременог језичког израза. Због тога што речи подређују свој акценат реченичном акценту, акценат речи постао је мање самосталан и постојан, па се лакше могао мењати. У целини се замагљују и губе из вида појединости. Акценат најјаче задржавају оне речи које значе слику (квалитет, квантитет) или промене које се у њој врше. А речи које показују односе, везе (предлози, везници) наслањају се на акценат других речи. Мишљење се развило из слике (интуиције) која се ствара у нашој свести и она је његова вечита основа у којој се одражава објективна стварност. Без те основе мишљење не може да постоји. Из ње су се развиле и логика и граматика.

Познато је да на крају изјавне реченице њена интонација прелази у завршну каденцију. Докле год се не изговори последна реч у реченици, речи се изговарају с таквим тоном који својим односом према претходним показује да говор није свршен. Говор као и сваки други рад прати извесна духовна узбуђеност, непрестана спремност, приправност за наставак говора, а с том узбуђеношћу и тон се држи на извесној висини. Са завршавањем реченице губи се напор, а с њим и узбуђеност ,и интонација се нагло спушта, као што опада и експираторна снага. Нарвно на интонацију (као и на динамику) утичу јако осећања говорног лица у вези са садржином реченице, а осим тога и редовни акценат појединих речи, па се као резултат ових фактора добија врло кривудава линија која се сад подиже сад спушта, али просечна линија интонације показује подизање тона и на крају спуштање. Употребом таква се врста реченичког акцента учврстила као стално језичко средство за прављење и

логичко раздвајање реченица једних од других, за одвајање већих или мањих делова у реченици и њихово јаче или слабије истицање помоћу динамике и интонације, као и за исказивање осећања и става говорног лица према ономе о чему говори. Реченични акценат је познато средство помоћу којега реченица добија своје модално значење. Уколико је осећање говорног лица јаче, уколико прелази у афекат, у толико су и осцилације у линији реченичког акцента оштрије, наглије и веће, а и реченице се једна за другом изговарају просечно све вишим и вишим, односно све нижим и нижим тоном, све јачом или слабијом снагом, према томе какав је афекат. Овоме одговара бржи, односно спорији, темпо говора. У афекту изговор речи све више отступа од уобичајене норме. Уколико је осећање пријатније утолико су и гласови звучнији, и чистији а уколико неугодније, звучност је све више редуцирана и светлина затамњена (упор. Јесп. 15,31 и даље).

Где год се у реченици направи пауза, крај речи која се налази пред паузом изговара се на извесној тонској висини, без завршне каденције. Ако би се глас у току изговора реченице прекинуо пре свршетка било на којем месту и било из којих разлога, по интонацији би се опазило да она није свршена (апосиопеза). То се употребљава и као хотимично језичкно средство у говору школованих и нешколованих људи. Примери из народног говора у Боки Которској: *Ја пођох, па ће те ви* . . . (подразумева се: ,,па ћете ви учинити овако или онако, према вашем нахођењу"; из онога што је пре ове реченице речено може се разумети или нагађати што се мисли); *Е да сам ја знао* . . . (иза изговора ових речи неколико покрета руком; све скупа значи: ,,да сам ја знао, био бих поступио друкчије", или сл.); *Ја са ти млин од сваког брашна: и од шенице, и од ржи, и* . . . (последњи везник *и* значи да има још ствари за набрајање). Реченица може остати недовршена и усред говора, напр.: *Они дођу одозго низ они пут, па* . . . *Него са им рекла да то више не чине.* Друкчији су случајеви кад се говор прекида привремено, да би се добило времена да се сети или промисли што треба да се рече, напр.: *Па се Андрија оженио ӣз . . . откле оно? . . . из Задра.* У оваквим случајевима се продуљи вокал (овде: ӣз<ѝз) и тако се њиме попуни празнина док се настави друга реч. Оваква су дуљења опажена и у другим језицима. У Б. Кот. понекад се уметне узречица: *помози ми рећ.* У свим овим случајевима интонација речи на месту прекида држи се на релативној висини, без завршне каденције, из чега се види да говор није свршен.

Означавање несвршености говора повишеним тоном несвршености налази се и у сложеним реченицама на крају реченице која претходи другој с њом сложеном реченицом. Ово повишење тона је некада мање, некада веће, према томе колико се тежи да се нагласи несвршеност и да се тиме побуди већа радозналост и пажња слушаоца. У ту сврху се понекад и продуљи последњи вокал, или се продуљи и пауза, која се и иначе прави на том месту. Побуђивање заинтересованости код слушаоца је врло често и важно у говору; оно се исказује и на друге начине, напр. почетак говора са уводним питањем: *Знате ли што мислим?* (иако се зна да то не може нико знати); Знате ли што је он рекао кад смо се разговарали у четири ока?, и сл. У овакву врсту буђења радозналости и пажње спада и споменуто фонетско експресивно средство подизања тона. Најчешће се оваква повишавања тона налазе у условним реченицама, али и у другим. У приповедању се често ради побуђивања пажње везник *и*

изговори несвршеном интонацијом, као врло високо и оштро *и̏*, иза кога следи кратка пауза, а затим се приповедање настави.

Подизање тона веће је када се њим исказује питање. Такво подизање тона не значи да говорно лице треба даље да настави реченицу, него да остаје у очекивању одговора. У оваквом случају напетост је много већа, јер се говорно лице налази пред нечим непознатим. У узбуђењу при очекивању одговора напрежу се мишићи чула вида и слуха, а услед тога стежу се и гласне жице, те глас постаје тањи, виши. Овакво повишавање тона које се спонтано вршило постало је језично средство које се хотимично употребљава. Између значења овакве, упитне интонације и интонације којом се казује да реченица није свршена велика је разлика, јер се првом тражи од оног којему је упућен говор да одговори на питање, а у другом се интонацијом на њега утиче само да пажљиво саслуша наставак реченице; оно прво је питање, нешто што је говорном лицу непознато, а ово друго је саопштавање нечега што му је познато. У реченицама без упитне речи не може изостати упитна интонација, јер је она у таквим случајевима једино средство којим се поставља питање; напр. уместо да питамо: „Јесте ли с њим разговарали?" можемо рећи: „Ви сте с њим разговарали?" с повишењем последњих слогова последње речи. Место последње упитном би се интонацијом могла изговорити и прва реч (субјект). Упитном интонацијом изговара се она реч која је у реченици најјаче наглашена (O. Broch, Slavische Phonetik 337, 341).

Упитна интонација налази се и у реченицама са упитном речи. У таквим је реченицама реченични нагласак на таквој речи, па се она и изговара с упитном интонацијом, без обзира на место на којем се налази у реченици. Природно је да је то тако, јер се упитном интонацијом исказује оно исто што се исказује упитном речи, али због тога у таквим реченицама упитна интонација може и да се сведе на минимум, напр. у реченици: *Ко* ти је то рекао? а понекад може да се с упитном интонацијом изговори последња реч: Ко ти је то *рекао*? У првом случају, кад је упитна реч наглашена, може се упитном интонацијом исказати и сумња и неверовање и чуђење поводом онога што се је чуло, а у другом случају само радозналост, подвлачење питања. У неким случајевима се комбинују саопштење и питање; напр. *Кажу да је он пошао у Тиват* (где је реч Тиват изговорена полуупитним тоном). С оваквим случајевима додирују се случајеви у којима се повишеном интонациојм крајњих слогова исказује сумња, неодлучност шта да се каже (упор. *Јесп.* 15.62.)

У складу са овим разликама у интонацији између изјавне и упитне реченице и афирмативно *да* има силазни акценат, али када има упитно значење добија и упитну, узлазну интонацију: *да̏*? Оваква интонација позната је и у другим језицима. Наводе се и разне нијансе овог подизања тона (*Јесп.* 15.42). У српскохрватском језику и *да* и *не* са узлазним акцентом могу означавати и питање и живо, одлучно потврђивање или негирање. Када значе питање изговарају се с упитном интонацијом (уз продуљен вокал као у *ко́? што́?*), а када означују живо потврђивање или негирање, онда се изговарају такође с узлазном и просечно нижом интонацијом, али друкчијом: *да́*! *не́*! или скоком са нижег тона на виши *дада̏*, *ə*^{h}*ə̏*, *нене̏*. Као потврдни узвик употребљава се и *ə́* или *е́* (у свим овим случајевима потврђивања или негирања интервал је исти: нешто виши него код редовног, традиционалног акцента, а нешто нижи него код

упитног). Овакав акценат може имати и глагол *jȅст*: *jéст*. Изговорен нешто нижом али лабавом артикулацијом значи иронију: *jéст*, *ками да му jȅ*! (у Боки); као иронично *бáш* (место *бȁш*). Интонацији *дá* слична је по интервалу и интонација *даªа*!, која се употребљава у случајевима када је говорно лице одушевљено тиме што његов саговорник казује нешто с чиме се оно потпуно слаже, без обзира на то да ли је ствар која се казује угодна или неугодна. При присећању *не* се може изговорити са не потпуно изразитом упитном интонацијом. Сјећаш ли се? Одговор: *Нé*!? (или врло високо *нȅ*!?); *нȅ* изговорено отсечно, са стакатом, значи одлучно, оштро негирање. Негација се исказује и гласом *ə̄* (са затвореним устима).

Везник *и* изговара се полудуго, с полуупитном интонацијом (са значењеeи: *и даље*?), кад се од некога тражи да настави прекинуто приповедање. У оваквом значењу и с оваквим акцентом употребљава се и везник *па*: *пá*? или високо *пȁ*? (=*па шта је даље било*?); *па онда*?

Разлике које постоје у реченичном акценту постоје и у акценту узвика, из чега се и може извести закључак да се реченични акценат развио из акцента узвика; напр. узвици *бȕм*, *пȕм*, *ррр* . . ., и др. којима се имитира природни звук имају свој почетак и свршетак као и реченица којом се нешто казује, тако и узвик *jóја*, којим се волови „под колима или под плугом заустављају”, RJA, а упитни узвици *ə́*, *á* изговарају се са углавном истом упитном интонацијом и динамиком као и упитна реченица. Или напр. узвик *áа* или *аȁа* којим се казује чуђење или дивљење поводом нечега што се догађа. Такав се акценат налази и у реченици која се изговара са таквим осећањем, напр. у забележеној реченици; *Штȍ се обрћē* (авијон), у овом примеру акценат речи *штȍ*, добио је узлазну интоназију чуђења и тиме се ускладио са повишавањем реченичне интонације, а крајњи вокал *е*, који својим силазним акцентом добро завршава реченични акценат, продужен је да би се у погледу дужине трајања што више ускладио са реченичним акцентом, ради чега се продужио и вокал *о* у првој речи наведене реченице. Сличан је и пример: *Кáква је киша била* (место *кàква*). Повишавање или снижавање тона у границама једног вокала у вези с експресијом врши се у неким случајевима и у другим језицима било каква да је природа њиховог акцента; нпр. у нем. језику разлике у одговору на питање: „Како сте?”, у ком се случају према расположењу некад одговара: „ˈdanke, ⌈gut” („са високим узлазним тоном”), а некад „ˋdanke ⌊gut” („са ниским силазним тоном”) Jesp. 15.32. Интересантан је неиспитани експресивни акценат венецијанског дијалекта у говору Венеције. Поред редовног акцента ту се као факултативни јавља у говору истог лица експресивни акценат сличан нашем узлазном, који се са редовним скоро непрестано измењује. Бележећи акценатским знаковима који се употребљавају у српскохрватском језику: Va béne; Se véde; I me piáxe; Eravamo al pránzo; Mi piaxe come mi ga fàto, итд.

На други се начин, не постепено него наглим скоком, подиже тон у реченици: *Што jȅ снијег падао*! Некада се добијају и два акцента у једној речи, напр. *Пȍмáмила се добогда*! (узвикује чобаница терајући краву). У упитним реченицама неке речи добијају понекад узлазни акценат, напр. *а тú*? *а вú*?, *а já*?, *а мú*? (место: *тū*, *вū*, *jā*, *мū*); *Ја идем данас*, *а ти?* итд. У оваквим реченицама у говорима Боке Которске акценат се понекад повишава скоком на

следећи слог, напр. *Је ли колико̏*? (место *коли̑ко*; књиж. *ко̏лико*); упор. друге случајеве у Акц. Леп. Ј. Ф. 103. Повишавање тона уопште не мора бити постепено. Оно се према потребама израза врши на разне начине: постепено или у скоку са мањим или већим интервалом. И сама релативно висока интонација речи може означити оно што означује повишавање тона, а тако и релативно ниска може означити оно што се исказује спуштањем тона. Ту је важан однос тона којим се та реч изговара према тону других речи у реченици. Зато се акценти појединих речи и без промене могу прилагодити реченичном акценту; напр. у реченици: *Ко је шо учинио*? *ко* је изговорено упитном интонацијом, иако има силазни акценат, јер се изговара врло високим просечним тоном. И иначе, без везе са експресијом, познато је да се изговор силазних акцената почиње вишим тоном него изговор узлазних. То је потребно ради лакшег изговора: да би се при спуштању гласа извршио лакше потребни интервал, потребно је почети са што вишим тоном, а при повишавању гласа због исте потребе што нижим. Међутим и спуштање и повишавање интонације речи остварује се у мањој или у већој мери према томе какав је акценат следеће речи и према потреби експресије и реченичног акцента. Осим тога интонација у вези са динамиком и бојом гласа даје врло различите утиске, због чега је анализа језичног музичког израза врло компликована. Понекад се лепа реч употреби у супротном значењу (иронија) а ружна у интимној љубазној шали у лепом, па се у музичком изразу речи нађу црте супротне од оних које би се очекивале кад се управља пажња само на једну компоненту звука. Такав израз може негде да се учврсти као сталан.

*

Да је традиционални акценат данашњих и некадањих језика углавном изгубио везу са некадањим својим експресивним значењем, види се у језицима са динамичним акцентом, а особито у оним у којима је везан увек за исто место у речи, али то је очевидно и у језицима у којима је акценат донекле разноврстан и слободан, као у српскохрватском. За старе силазне акценте ̏ и ̑ знамо да су се развили из ранијег више или мање друкчијег акцента без везе са експресијом. Нови, узлазни акценти ̀ и ́ добивени су повлачењем акцента према почетку речи од силазних. Ипак (за ове акценте) не можемо рећи да су се потпуно удаљили од ранијег акцента. Нови акценти кад се посматрају сами за себе немају никакве сличности са акцентом од којега су постали. Али иако је тај старији акценат био силазан, у речи је ипак постојало повишавање тона, само не у границама једног слога, постепено, него у границама два слога, скоком. Међутим и данашњи нови акценат, који се из њега развио, захвата у извесној мери и следећи слог, који се и данас изговара вишим тоном него остали ненаглашени у речи. Због тога музичка импресија коју праве речи са акцентом типа *жена̏*, *сви̑ла̏* у основи није много различита од оне коју праве речи *жѐна*, *сви́ла*, јер се и у једном и у другом случају тон повишава. Сличност је толика да се у неким говорима не може поуздано утврдити да ли је изговорено *жена̏* или *жѐна*, *сви̑ла̏* или *сви́ла* (уп. не́ћу̏ и др. *Акц.Леп.*). Ово је потребно имати у виду, јер би се иначе могло мислити да акценатске разлике *жена̏* и *жѐна*, *сви̑ла̏* и *сви́ла* претстављају у погледу експресије сасвим супротне елементе, а о овоме би требало водити рачуна и

при разматрању питања јамба у нашој поезији. Међутим мора се ипак истаћи да има и разлика не само у томе што се у старијем акценту интонација повисује у границима два слога, него и у томе што се то повишавање врши скоком са једног тона на други, а у млађем акценту постепено се прелази до највишег тона клижући гласом (glissando). Подизање односно спуштање интонације код акцената ⸌, ⸍ и ⌒ запажа се, па се као такво прима језичким осећањем, али интонација кратког силазног акцента због краткоће времена и наглог спуштања тона не запажа се (повишавање тона као узбуђујуће лакше се запажа, због чега се запажа и код акц. ⸌). Због овога код (кратког силазног) акцента долази до јачег изражаја експираторна снага. Пошто је она кратка и јака, овај акценат прави утисак једног отсечног кратког удара, због чега се њиме најбоље исказује оштрина, снага. Због овакве природе овог акцента он је и добио у неким граматикама назив *оштар*. У погледу ове особине овај је акценат супротан дугом силазном. Као спонтан он се својом оштрином јавља у оштром говору, у срџби и наглом изразу јаке воље. У таквим случајевима скраћује се акценат појединих речи и добија се оштри. Тако се напр. у вокативу скраћује акценат кад значи оштру опомену: *Ђӱро* место *Ђу̑ро*, и т. д. У императиву овакво оказионално скраћивање у случајевима *дӱј шо* место *дâј шо* може означавати оштрину заповеди, или брзину којом треба да се радња изврши, или једно и друго. Скраћени императиви *ћӱш*, *скȍч*, *дȑж* и др. учврстили су се у употреби поред ћу̏ти, скȍчи, др̏жи и др. од којих су постали (упор. друге случајеве сличних скраћивања *Акц. Леш.* Ј. Ф. XIV 106). Да се оваква скраћивања акцента не дешавају само у српскохрватском језику показују латински облици dic, duc, fac, fer без крајњег -е, и др. (упор. O. Jespersen, Die Sprache 391). У неким словенским језицима форме без крајњег вокала *-и* учврстиле су се и истиснуле из употребе пуне форме (пољ. nieś < niesi, и др.). До овога је дошло вероватно, као и у српскохрватском, због јаке експрираторне снаге којом се изговара ова императивна форма. Кратки силазни акценат својом оштрином и краткотрајношћу врло је погодан за израз оштре заповести у погледу нечега што треба одмах, тренутно извршити, али за извршење радње која није тренутна погодан је дужи акценат при којему се глас повисује као при споменутим узвицима детета кад тражи да га узму на руке. И у једном и у другом случају реч се изговара с јаком напрегнутошћу. За овај други императив врло је погодан дуги узлазни акценат.

Питање акцента императива у погледу експресије врло је компликовано у словенским језицима, јер је императив постао од оптатива. Истина они су сродни, јер код оба облика постоји жеља, тежња да се нешто изврши, али међу њима постоји и велика разлика, јер оптатив не означује никакву одлуку, никакав прелаз на акцију, на остваривање онога што се жели, а императив то значи. Оптатив је у словенским језицима заменио и истиснуо императив на тај начин што се често место њега употребљавао као еуфемизам. Да је то тако било види се из тога што се и данас императив, који се осећа као суров, непријатан, јер се њиме намеће другоме своја воља, замењује другим изразима. Истина, такав је израз потребан, па се понекад и појачава. Испред императива стављају се и у нашем и у другим језицима узвици са кратким акцентом. У императиву *дȅ йате́жи* својим оштрим акцентом *дȅ* изражава потицај, заповест, а акц ⸍ у *йоте́жи* претставља погодну гласовну

форму за израз напрезања које при раду треба да се изврши (упор. *Акц. Леп.* J. Ф. XIV, (1935) 61. Дугосилазни акценат је без оштрине па том својом особином претставља супротност краткосилазном, напр. у негацији *нȅ* продужује се вокал кад је негација блага: *нê*. У детињем говору се ради губљења оштрине и добијања благог израза вокали често продужују, као *мѝлит* место *мѝловат* (*Акц. Леп.* J. Ф. XIV 106). Ради постизања истог израза продужен је вокал и у другим детињим речима *ша́ка* место *шȁка*, *кра́ва* место *крȁва* и др., па ће се ради тога бити продужио вокал и у хипокористицима: *Пе́ро*, *Пе́ко*, *Пе́цо*, *Пе́шо*; *Ма́ра*, *Ма́ре* место: *Пȅтар*, *Мàрија* и т. д. Скраћени облици с краткосилазним акцентом као *Ђу̏ра*, *Цѝва*; *Јȅла*, *Кȁта Мȁра Фрȁна* забележени су у RJA као аугментативни, а *Пȅра m.* (према Пе́ра), *Рѝста f.* (према Ри́ста, Христа) означени су као хипокористични. Друга оваква имена као *Пȅра f.*, *Стȁна* (према Ста́на, Станиславa) нису означена ни као аугм. ни као хип. Значења оваквих речи колебају се између аугм значења које добијају од снажног акцента ⸌⸌ и хип. које им даје скраћена хипокористична форма.

У вокативу акценат се природно помера према првом слогу речи. Кад се зове некога ко је далеко или некога ко је близу, али због велике буке не може да чује позива, потребно је да се сви слогови нагласе. При дозивању се неки слогови и продужују. Међу слоговима се у вокативу највише истиче снагом први зато што је потребно да се одмах у почетку нагласи позив-узвик. Зато је разумљиво да се је и у праиндоевропском језику акценат повлачио у вокативу на први слог (гр. πατήρ — πάτερ, сх. отȁц — ȍче, и др). Међутим вокатив нема увек овакво значење. Он се често у говору употребљава да се њиме апелује на добру вољу онога којему се упућује говор да слуша оно што му се говори. Дугом употребом овакав вокатив добија све више значење споредне речце са оваквим значењем, па је разумљиво да је он у таквом значењу могао изгубити акценат, те се већ у праиндоевропском језику почео употребљавати и као енклитичан. У руском језику се у често навођеном изразу *слушаюсь* (-сь < сударь < государь) вокатив свео на сами један глас. У овом случају скраћивању речи допринео је врло слаб, тих изговор речи из понизности и поштовања. Бучно, директно обраћање с позивом не одговара том осећању. Тако се може разумети да се је вокатив у разним словенским и другим језицима по форми изједначио са номинативом (и код нас понегде: *господин Павић* итд. у значењу вокатива; у Дубр. *госпо̀ђа* место го̏спођо, али: *го̏спару)* номинативним обликом ублажује се значење позива. С овим је у вези и потпуна индиректност кад се у разним језицима обраћа у трећем место у другом лицу, или делимичнакад се место *ти* каже *Ви*).

Експресивност акцента долази до изражаја и у глаголском виду. По мишљењу које сам изнео у два маха, у *Акц. Леп.* J. Ф. XIV (104) и у „Сборник ответов на вопроси по языкознанию (IV междунар. съезд слав.)"* вокали су се у прасловенском језику дужили у итеративним облицима (nesǫ, nositi, - našati < nōs-

---

*) Исправити штампарске грешке: на стр. 110 место *звêкнути звекнēм* треба *звȅкнути, звȅкнēм*; место - *оват телеграфовати* треба - *авати, телеграфавати.* На стр. 111 у претпоследњој реченици место: Мы констатируем, что действие окончено (совершено) треба: Его начало берётса как объект нашего наблюдения и мы констатируем, что оно окончено (совршено).

jati) да би се дуљим трајањем изговарања вокала изразило дуже трајање радње или стања које се глаголом исказивало. Ово продуљивање вокала за добијање итеративних глагола у прасловенском језику подводи се под квантитативни праиндоевропски аблаут, али тиме није објашњен његов постанак. Ту није било никаквог губљења гласова ни контракције, којима би се могло објаснити ово продуљивање, због чега се и ово, ако се не узме у обзир експресивна вредност акцента, може убројити у необјашњене аблаутске појаве. Клица овог разликовања налази се у праиндоевропском језику (грч. τροπέω, τρωπάω., и др.) а оно се оснивало како у праиндоевропској тако и у прасловенској епохи на општем осећању фонетске експересије језика. Пошто су тренутне радње у исто доба и свршене, а експресивно се изражавају кратким вокалом, док се трајне радње природно исказују дугим вокалом, а у колико трају за време исказивања (или замишљања) и несвршене су, за кратак вокал и тренутност везало се значење свршености, а за дуги вокал и трајност значење несвршености. Свршеном глаголу чија је радња дуље трајала такође одговара кратки акценат, јер се у њему пажња управља на тренутак у којему је радња завршена или започета. Према овоме музичко изражавање трајања радње вокалским квантитетом послужило је за стварање видског система у словенским језицима. Кад се је он изградио, ова експресивна функција могла је и да нестане као што је и нестала у језицима у којима је ослабило квантитативно разликовање вокала. У српскохрватском језику где се добро чува то разликовање овај начин фонетске екпресије служи и данас као погодно језичко средство. Док вокалске опозиције у видским паровима показују видске разлике (свршеност и несвршеност), дотле вокалски квантитет, иако је због промене прасловенског акута у краткосилазни акценат као експресивно средство поремећен, означава и даље трајност радње или стања; наравно у колико одговара потребама експресије, јер је осим промена у вокалском квантитету било и других фактора који су компликовали и реметили ове видске односе (деноминативни глаголи, у колико акценат остаје на истом или суседном слогу, чувају дужину вокала именице или придева од којег су постали; несвршени глаголи кад се сложе с предлогом постану свршени, али чувају дужину коренског вокала без обзира на то да ли она одговара експресији или не; и т. д.). Па и поред тога остао је велики број видских парова који својим квантитетом, одговарају потреби експресије и који се у језику искоришћују, а добили су се и нови. Осим тога, док је с једне стране итеративност прелазила у дуративност, с друге се стране стварала нова итеративност помоћу наставака-*ава-*, -*ива-*. У Маретићевој граматици (1931, стр. 443) наведени су глаголи *йу́шташи*, *дойу́њаваши*, *измишљаши*, *йоіле́даши*, *йонуђаши*, *уми́љаши се*, *заши́скаши*, који су означени као итеративни глаголи I степена, и њихови парови: *йуштáваши*, *дойуњáваши*, *измишљáваши*, *йоіледи́ваши*, *йонуђи́ваши*, *умиљáваши се*, *зашиски́ваши*. За глаголе II степена каже се да значе понављање у још већој мери него I степена, али да је та разлика често затрта, те значе једни што и други. Уопште у овим глаголима итеративност није јасно изражена и меша се с имперфективношћу, па су у RJA неки глаголи I степена означени као импф., а галголи II као „импрф. итер”. (*йрескáкаши* импф., *йрескаки́ваши* импф. итер.; *йриши́скаши* импф., *йришиски́ваши* импф. итер., и т. д.). Овде се створио однос: дуративно са продуженим вокалом у корену према итерат. са дугим вокалом

у двосложном наставку *ива*. Радња која се понавља, особито ако су временски размаци дужи, узета као целина замишља се као радња која захвата дуже време него радња која се замишља као да без прекида тече, па се итеративни глагол означава не само дугим вокалом у наставку него и једним слогом више.

М. Н. Катков и Н. П. Некрасов видели су фонетску експресију у дужини (збијености и растегнутости) глаголске форме (В. В. Виноградов, Русский Язык 485). Природно је, ако постоји језичко осећање за дуљиму вокала као симбол времена (у склопу ширег значења које обухвата и дуљину и величину простора уопште), да и за дуљину речи може постојати такво осећање, наравно увек релативно у поређењу са другом формом са којом је у вези. С мишљењем Н. Некрасова слаже се и Ђ. Грубор (*Rad* 295,187), који у истој расправи превој вокала у корену глагола објашњава променом акценатског места ради истицања или неистицања корена речи према томе да ли се исказује „извршавање" („фациентивност") или „извршеност" („перфективност") радње (*Rad* 293,181 и даље). Да вокалски квантитет има експресивну функцију у погледу трајања радње или стања показују и примери тог квантитета којим се исказују ситније разлике у њиховом трајању које нису у вези са њиховом свршеношћу или несвршеношћу него са њиховом природом, због чега у оваквим глаголима долазе до израза и друге особине изговара гласова. Напр. *пи́снути, пи̑снē̄м* („einmal zischen, sibilum edo" RJA) даје слику звука који је нешто дужи него у *пи̏снути, пи̏снēм* („не смије писнути" ib.). Слична је разлика у трајању и између *одшкри́нути, о̏дшкри̑нēм* („sa škripom otvoriti. . . malo otvoriti. . . škrinuti mjesto škripnuti" ib.) и *шкри̏пнути, шкри̏пнēм*.

Посебна је акценатска врста глагола којом се даје музичка слика звука који настаје од ударца по нечему, да би се на тај начин исказала радња која га производи; напр. глагол *зве́кнути — зве̏кнēм* је непрелазан и значи „erklingen, resono" Iv. Br., а *зве̏кнути зве̏кнēм* је прелазан и значи ударати тако да звекне. Глагол зве́кнути означује тренутан звук, али кад се тај звук успореди са звуком који настане од наглог и јаког ударца, он изгледа нешто дужи.. Између њих је особито разлика у снази и отсечности звука, а долази до израза и визуална слика брзог покрета руке или оруђа којим се радња изврши (због чега се оваквим акцентом могу изразити и радње код којих нема звука, напр. „кре̏нути карте" према „кре́нути на пут" и „ба̏чити" према „ба́чити". Акц. Леп. J. Ф. XIV 105; основно значење глагола зве́кнути односи се на акустички утисак, а основно значење глагола зве̏кнути, на визуалну слику ударца (акустичка је попратна, ради добијања јаче експресије). Овакви су и глаголи *зви́знути, зви̑знēм* („einen Pfiff thun" и *зви̏знути, зви̏знēм* („n. p. po ušima, einen Hieb geben (das es pfeift)" Iv. Br.) Занимљиво је у погледу експресивности акцента и поређење глагола *пљу́скати, пљу̑скāм* („brčkati po vodi plätschen „kropiti, štrapati, štrckati" „spritzen, aspergo"), *пљу́штати, пљу́штӣм* („кад киша пљуском пада") и *пљу̏снути, пљу̏снēм* („effundere . . . . . . hinschütteln . . . projicio . . . RJA дати пљуску, schiaffeggiare . . . спустити у воду с пљуском).

Према природи звука који се исказује постоје и варијанте са различним вокалима: *пље̏скати, пље̏скāм* („ударати тако, да се чује, пљускати . . . пољ. pleszczeć"). Овом акценту одговара и акценат узвика *пљу̏с*! *пље̏с*! *пље̏скац*! *пља̏с*!

Због јаке експираторне снаге губи се почетни консонант наглашеног слога, па се добија и варијанта *љу̏снути*; од *пљас* добија се *љас*, а под утицајем заокругљених усана, у вези са гримасом, и варијанта *љоснути*. Глаголи *ци́кнути, ци́кнēм* и *ци̏кнути ци̏кнēм* различити су по постанку, јер се глаголом *ци́кнути* опонаша оштри, континуирани глас животиња или човека, сличан узвику *ци́* („schreien, edo sonum *ци* . . . Ana ciknu kako ljuta guja" о. с.; „*ци, ци*, kaže se kako ptić pišti i kako njeke ptice pjevaju" о. с.), од којега је и постао, а глагол *ци̏кнути* постао је од узвика *ци̏к*, којим се имитира моментални, експлозивни звук, који настане кад нешто пукне („krachen, fragorem edo. cf. pući: ciče puška", пукнути, дати глас као кад што пукне. исп. „цик! . . . цикнувши, пукнувши сломити се" о. с.). Иако су различити по постанку ова два глагола, односно узвици који се у њима налазе добро показују разлику у трајању звука и начину на који се он врши. Овако и глаголи *ћу́шити ћу́шим* („leniter spirare. isporedi ćuh о. с.") и *ћу̏шити, ћу̏шим* (pf. priušiti . . . komu zaušnicu" ib.) у којему кратки силазни акценат, као и у наведеним глаголима, даје претставу ударца). Како ономатопејски узвици у свему подражавају звук, тако га подражавају и у дужини трајања, због чега је разумљиво да они имају кратак акценат ако је звук који подражавају моменталан, а дуг ако се он више или мање продужава. Глас је овце *бе̑* (грч. βῆ, лат. bee, нем. bäh E. Bernek. Sl. Et. W.), гуске *га̑*, ћука *ћу̑к*, кукавице *ку̏ку*, звук од ударца руком о руку *пље̏с*, кад нешто пукне *ци̏к, ца̏к*, ит. д. У свим овим случајевима дужина вокала одговара дужини природног гласа. Такав вокалски квантитет тежи да се задржи и у глаголима који су постали од узвика: од *га̑*: *га́кнути, га́кати* („sl. gâgati . . . č. gagati, gágati gagern" . . . mhd. gāgen . . . le-gâgát, о. с. од *пље̏с*: *пље̏снути, пље̏скати* (чеш. pleskati) итд.

Узвик је особито провидам у глаголима којима се исказују узвици који се упућују животињама, па се у речницима дефинирају као глаголи у којима се налази и узвик: *ги̏цнути* („повабити један пут свиње вичући гиц"; „*ги̏ц* глас којим се вабе свиње" RJA); *љо̏кнути* („један пут рећи љок"; *љо̏к* „глас којим се отјерава теле од краве кад се музе" ib.; *о̏шнути* („viknuti prasetu oš̏" о. с.); *пи̏снути* („reći pȉs odgoneći mačku" о. с.); *ћу̏кнути* („vabeći kokoši viknuti ćȕk). Овај узвични акценат не осећа се само у свршеним глаголима него и у несвршеним: *ги̏цкати* („vabiti svinje govoreći gic"); *љо̏кати* („goniti tele og krave . . . govoreći ljok" о. с.); *о̏шкати* („tjerati psa vičući mu oš"; ȍš „glas kojim se pas tjera... Kamo se? oš! oš! oš!" о. с.); *пи̏скати* („govoriti pȉs tjerajući mačku" о. с.); *ћу̏кати* („prizivati kokoši glasom ćuk"). У оваквим случајевима осећају се делови, што значи да је глагол итеративан. Пошто су ти делови пренутни, добро им одговара кратак акценат. По трајању и понављању ови узвици чине прелаз према деминутивним глаголима са суфиксом *к*: *цу̏пкати* („udarati nogama u zemlju kad se sitno igra „cup, cup, cup, cup dragana"; *цу̏пнути*, „sitno igrajući jedan put udariti nogom u zemlju" ib.). *шу̏пкати, лу̏пкати* итд.; па *гу̏ркати, ги̏пкати* и др. У овим случајевима корен речи, издвојен уметком *к* и истакнут акцентом који на њ пада у свим облицима, осећа се у извесној мери као посебна фонетска целина и претвара у узвик (слично је истицање корена и у споменутим глаголима: *зве̏кнути* итд.; у императиву истицање корена се постиже на тај начин што се наставак губи а акценат прелази на корен: *трчи̏* — *тр̏ч*. Слична се промена дешава и са наставком *ц*: *пљу̏цати* (пљуц! пљуц! . . .), *пљу̏цнути*

(пљуц!); *вр̏цати се* (< вртцати се), *вр̏цнути се*, и са *цк*: *пљу̏цкати*, *вр̏цкати се*, *зве̏цкати* и др. Оваква се експресија може осећати и у неким глаголима који немају деминутивног наставка, али означују низ кратких покрета: *кре̏тати* („ходити љуљајући се као гуска . . . Кад иде крета сведно ка и гуска") према *кре̏тати*; šȕnjati („umherschnüffeln . . . kao njuškati, njušeći tražiti") prema šúnjati se („schleichen, repo: On se šunja od jele do jele . . . šumati se" Iv. Br.) У другим случајевима дужина и темпо радње исказују се и квантитетом вокала глаголских суфикса: *бацàкати се*, *ирађàкати се* и др. према *возáкати се*, *сељáкати се*, *мољáкати* и др.; *чепу̏кати* („т. ј. помало чепати") *куцу̏кати* (и *ку̏цукати* („leviter pulsare" RJA), према *росу́кати* („т. ј. помало росити" о. с.), *краду̏кати* и др.; *чепр̏кати* према *базд̏ркати* („т. ј. без посла ходити" о. с.); *дàхтати да̏хћем* („често и тешко дисати као код сипње или с којег душевног узрока" о. с.), *дѝхтати ди̏шћем* („дем. дихати . . . често и по мало дисати " о. с.), *палуцати* („језиком (о гуји") о. с.) према: *егу̏цати* („лијено ући"; од *гегуцати?), *пију̏цати*. Разлика у темпу и оштрини покрета види се и из поређења варијанти: *лешкàрати* према *лешкáрити*; *трчкàрати* према *трчкáрити*; *летkàрати* према *леткáрити*, и др. У примерима: „Тичице божје . . . цврркућу и леткарају" и: „Док сам . . . као лептир од цвета до цвета леткарио" (И. Грицкат, Деминутивни глаголи у српскохрватском језику, Ј. Ф. XXI, 68) глаголи леткȁрати и леткáрити дају различиту слику покрета: леткȁрати брзог кретање птица у лету, а леткáрити споријег и лакшег кретања лептира (на разлику претставе утиче и разлика у вокалима: *-ара-*, где се вокал *а* понавља и *-ари-*, где сонорност вокала опада од *е* према *и*). Наравно потпуну слику даје лексичко значење речи којим се она исказује, а експресивни гласови дају само слику покрета. Зато овакво средство експресивне фонетике може да обухвати глаголе са врло различитим значењем: *клатáрити* се, *животáрити*, *љенчáрити*, *сањáрити*, *мрцвáрити*. Овде је наведен само један део различитих акцентских варијација за које је везана различита врста покрета. У народним говорима има их доста и оне нису све ушле у речнике, јер дијалекти нису испитани у свим детаљима. Осим тога између учвршћеног акценатског израза и неучвршћеног, оказионалног прелаз је постепен, па је експресивни акценат често разноврстан и несталан. Ствар је још више компликована и тиме што ово важи и за друге особине гласова из којих је реч састављена, а додирују се и варијанте различите по граматичкој форми. Например глагол мигољити се у RJA означен је као „*ми̏гољити се* или *мигољити се*" са значењем „мицати се, немирно се намјештати, врпољити, а међу примерима наведеним поред речи налази се и *мигољити* са примером: „Ја све полако миголи, миголи, и некако се измиголим". Значењу „немирно се намјештати" боље одговара кратки и оштри акценат ̏, а у значењу „полако миголи . . . " дуги и благи ́.

*

Боја гласова из којих је реч састављена претставља основно средство фонетске експресије. Због тежње да сачувају своју експресивност поједине речи задржавају свој ранији гласовни састав и против нових правила фонетике (упор. O. Jespersen, Die Sprache XX, 12). Напр. ономатопеја *kukurekaję kukurekati, сх. кукуријекати, би се по вокалу ě и одговарајућим речима у другим индр. језицима (лат. cucurire) могла сматрати као наслеђена из ранијег времена,

у ком би случају вокали *и* у корену овог глагола били сачувани против правила о промени принд. вокала *и* у прасловенском, што би се могло објаснити настојањем да се сачува веза гласовне слике ове речи са певањем певца, у којему се налази елеменат сличан вокалу *и* (вокал *о* у речи кокот је према обичном гласу певца *ко ко*). Ако се претпостави да је овај глагол нов, замењивање старог глагола новим опет се може објаснити тежњом да се гласовна слика речи што више приближи гласу који се имитира. Сличан је случај са сх. *кукавица*, *кукувача* (лат. cuculus, нем. kuckuck, пољ.. kukutka, итд.). Прасл. глагол blějǫ blejati (грч. βληχάομαι „blöken") у украјинском је дао с једне стране „bl'ijati", у којему се глас добио по правилу од ě, а с друге стране „blejati" са вокалом *е* који чува сличност с гласом овце. У сх. ијекавском и икавском ě је противно правилу дао у овој речи *е*, да би се сачувала ономатопеја, па се говори *блејати* као у екавском. Чињеница да је у овом прасловенском ономатопејском глаголу по правилу принд. ē прешло у *ě* и да је с тим гласом било у употреби и доцније у рсл. „blěju, blějati" може бацити неку светлост на природу старог *ě*. Вокални елеменат у блејању овце најприближније се може означити вокалом *ä* (добро га репродуцира нем. bäh, „blaejen" Bernek. Et. W.), а претпоставља се да је таквом гласу био сличан и *ě*.

Глагол *квичати* („kvičǫ, kvičati" задржава у српскохрватском као и другим словенским језицима глас *к*, иако би се очекивала промена *к* у *с* (као květъ—cvijet), што се понегде и јавило: слов. cvičati поред старијег kvičati; рус. дијал. *цвúкать* поред *квичáть*. У колико се изврши промена реч може добити и ново значење, које боље одговара њеном гласовном саставу, као у слов. cvičati ново значење „zwitschern" поред старог „quicken".

У „kvilǫ kviliti" извршила се палатализација у свим словенским језицима (осим западне групе где се kv, gv не мења), али се је и значење овог глагола нешто удаљило од значења примарног узвика („ksl. cviliti, cvilěti . . . weinen . . . r. dial. цвѣлúть „quälen, zargen; zum Weinen bringen . . . skr. cvílīm, cviljeti" wehklagen", итд., о. с., али се налази и непромењен глас *k* (г. квилить, итд.).

Наведене ономатопеје разликују се једна од друге на првом месту по боји гласова из којих су састављење. Реч се може изговорити и вишим и нижим тоном, али гласови из којих се она састоји остају исти по главним њиховим карактеристикама. Ономатопеја даје слику звука који имитира и доводи у свест претставу предмета од којег такав звук потиче, па означује и тај предмет. Свака таква реч означује према потреби ширу или ужу претставу или појам.

Још су шира значења која имају поједини гласови сами по себи. Они имају значења која дају придеви и глаголи са најширим значењима. Њихова је вредност у томе што им је основно значење врло широко, па обухвата различита ужа значења, а пошто та значења дају непосредним музичким путем, они оживљују слику онога што се исказује. Овде ће се о њима изнети само допуна ономе што је говорено у већ споменутим радовима *Изр. л.* и *О експр.*

Вокал *i* налази се у суфиксима: -ić („-itję . . . grъličistь, s. gȑličić" и др. Vondr., V. Gr. I, одакле ће се и даље узимати примери и означавати само наводним знацима), -ic „-ice . . . ksl. agnicь . . . s. kȍnjīc", итд.), -ica („-ica . . . děvica"), који својим деминутивним значењем одговарају његовом значењу нечега што је малено. У аугментативном и пејоративном суфиксу -ina („s. psȉna augment., slov. glavína „großer Kopf" . . . r. změjína „große Schlange" он не одговара

свом експресивном значењу, али у пољском, где има деминутивно значење, одговара: „dziecina" kleines Kind" и др. У српскохрватском језику експресиван је вокал *i* у суфиксима-ĩn,-ĩna у речима романског порекла, где има деминутивно значење које му одговара: *бешкоти̑н* (тал. biscottino) према *бѐшкот* (biscotto), *бу̏ри̑н* (borin; према овоме *и сјѐђери̑н, ђечѐри̑н*) према *бура* (bora); *ђапо̀ри̑н* (vaporino) према *ђа̀по̄р* (vapore); *кама̀ри̑н* (camerino) према камара (camera), *пјати̑н* (piattino) према *пјат* (piatto). Деминутивно-хипокористично значење има у личним именима: *Тодо̀ри̑н, -и́на. Марку̏ли̑н -и́на* (Марко; упор. „Albulinus, Marculinus . . . Petrolinus, Ursulinus . . . Bogulin . . . Bratulinus . . . Dragulinus, Radulinus . . . Živulin" RJA код Radulin. Акценат није означен. У имену Bogȗlin вокал i означен као кратак. Име Маркули̑н које је и данас познато у Боки Кот. и Тодори̑н у Корчули имају дуго i). Са оваквим је наставком и *ђраѓули̑н*, према *ђаволи̑н* (diavolino). Због своје експресивности овај је наставак у хипокористичном значењу ушао и у друге речи слов. порекла: *ѓуди̑н* (мала свиња; узвик којим се зове: *ѓу̑ђ*), *козли̑н* (козле, козлић), *пипли̑н* (пиплић, пиле; као у именима птица: *канари̑н, ѓардели̑н*). У нашем су језику добила овакав наставак и имена коња: *до̀ри̑н* (дорат, доро), *ђо̀ѓи̑н* (ђогат, ђого), *ма̀ли̑н, ша̀ри̑н*; називи за мале псе: *бизи̑н* (биза), *цу̏ки̑н* (кучак; метат. од куцо). Овоме је суфиксу супротан суфикс-*un* који је истог страног порекла, а има аугментативно, понекад пејоротивно значење: *боцу̑н*, (boccione) према бо̑ца (boccia); *ботиљу̑н* (bottigliona) према боти̏ља (bottiglia), *карту̑н* (cartone) према ка̑рта (carta), *имбруљу̑н* (imbroglione), према којима је направљено и *усиђелун* (перма f. *усиђелица*), *ђѝшњу̑н* (врста великог плода вишње, Книн). Свом експресивном значењу одговара и суфикс-ina у женским именима: Анђели́на (Angelina) *Кати̑на* (Caterina), *Ма̀ри̑на* и *Мари́на* (Marina, Maria), *Терѐзи̑на* (Teresa, -ina), и др. као и крајње *i* у мушким именима истог страног порекла: *То̑ни, То̑нћи, Руди*; ж. *Мици* и др. Наставак -li примљен из турског језика својим танким и светлим вокалом i у вези са глатким l изражава претставу нечег лепог, љупког, па је због своје експресивности постао продуктиван, те се налази не само у речима турског, него и у речима словенског порекла: *назли* (гиздав), *срмајли* (с. марама), *кадифли, ђинђерајли, китали* („нарешен китом"), *ѓојајли* (г. перчин), *шећерли, шимширли* (ш. ђретенце), шикли, и др. Због експрепсивности вокала сачувао се у народној песми и дубровачкој поезији облик на -i: *љуби* (љуба; експресија секундарна: *i* < ы).

За вокал *u* због његове тамне боје везује се неугодно осећање, па се добија у речима с пејоративним значењем: *баљузгати* (балити, баљезгати), *дрмусати* (дрмати), *здрузгати* (здрозгати, здробити), *накострушити се* (накостријешити се, накострешити се); *буљуна* (буљина), *луцуфер* (луцифер), *мрѓуда* („псовка жени"; *мрѓода* „намргођен човјек"), *тунто* (будала; од *тинтилин*, тал. tentennino), *чамуњати* (чамити). У глаголима *набутурити* (набити), *намусурити се* (намусити се) уметком *-ур-* појачана је експресивна вредност гласа *у*. И у неким другим примерима налазе се два *у*. У оваквим је случајевима један од њих постао асимилацијом према другом, али потреба експресије била је фактор који је утицао да се асимилација изврши. Вокал *u* налази се и у суфиксима с аугментативно-пејоративним значењем: -uga („-ugo-, -jugo- . . . slov. plečúga" breitschultriges"; vlačúga „Herumstreicherin, Sohlampe" s. obȑljuga „schmutziges Frauenzimmer; r. рьjančuga, рьjanjuga „Trunkenbold" и др.), - ulja („ul'e . . .

slov. nos*ulja* f. ,,großnasiges Weib" . . . r. devulja ,,weibischer Mensch". Из српско-хрв. овде иду и примери: *ѓрдуља*, *махнѝтуља*, *шпо̀ркуља*; речи које се деци од шале говоре: *йойишуља* и *йосеруља* (супротни су овом значењу примери из руског и пољског са деминутивним значењем: r. pisulja ,,Briefchen" . . . p. Kasiula ,,Käthchen", matula ,,Mütterchen", babula ,,Großmütterchen"); - ura (,,-uro-, uře- . . . s. augment glàvura ,,groser Kopf", djevočura ,,großes Mädchen" ,,slov. žabura" ein abscheulicher, großer Frosch"), - uša (,, . . . R. bavúša m. f. ,,Saumseliger", bezmoguša m. f. ,,Dummkopf", vertuša f. ,,Unruhige", gniluša m. f. ,,Трager, Schwächling", grjazunuša m. f. = grjaznucha, krikuša m. f". Schreier", mertvuša f. ,,geistig totes Frauenzimmer", рьjuša" Säufer" und viele andere"; за српскохрватски још: *блебеѿуша*, *ѓиздуша*, *ѓоворуша*, *забируша* *мудруша*, *намиѓуша*, *йросѿакуша*, *сељакуша*, и др.; *Ануша* ,,аугм. Ана"; *милкуша* ,,име овци и кози". У речима са тур. суф. - *lик: безобра̀злук*, *дибљалук*, *йасјалук*, *йрасјалук*, *йросѿаклук*, *рђалук*.

У хипористичким личним именима као рус. ,,Vanjucha" вокал *u* не одговара свом обичном значењу. Тако и у рус. ,,mamusia, matusia ,,Mütterchen". Треба имати у виду да у речи постоји више гласова који могу доћи до израза и да квалитет сваког појединог гласа овиси о томе с каквим је гласовима у вези, тако да су нијансе гласова многобројне, па према значењу речи може доћи до израза у једном случају један а у другом други глас. У примеру mamusia испред *u* налази се назал, а иза њега умекшан спирант. Осим тога треба узимати у обзир и то да су у неким словенским језицима умекшани консонанти остали и до данас меки, а у другима су одавна отврднули, те да напр. *ś* има друкчију нијансу фонетске експресије него *š*. Даље треба узети у обзир и утицај заокруживања усана у вези са умиљавајуће - тужним изразом лица (Jespersen, Die Spr. 264, Phon 24). Треба узети у обзир и то да се израз угодног понекад изрази неком речи за коју се иначе везује супротно осећање (нпр. кад се малој девојчици рече *ѓрдуљо* место љепотицо, или кроз тепање са опонашањем детињег говора *ѓидуљо;* у Боки Кот.); да се тако и узвици понекад употребе у супротном значењу, нпр.: *Јао*(*х*) *шѿо је лијейо!* (место *јао*(*х*) у оваким изразима се говори и *куку*, *lele*). Овако ће бити употребљен и узвик: ,,У! как свежо и хорошо!" В. В. Виноградов, Русский Язык 753, и „Pfui! wie schön!" M. Grammont, Traité de phonétique 416. Деци се од шале дају аугментативна имена.

Вокал *o* добија се у узвику чуђења због заокругљивања усана у таквом афекту. И кад се артикулираним речима исказује нешто што изазива чуђење, усне се заокругљавају, што се одражава и на квалитету вокала речи које се изговарају (упор. Изр. л.). Зато вокал *o*, кад се у некој речи јави место неког другог вокала, може дати израз чуђења поводом онога што се исказује, напр. кад се исказује вршење нечега у необично великој мери (што изазива чуђење); тако у речима којима се даје израз примитивних осећања задовољења глади и жеђи: најести се и напити се у обилној мери; такви су глаголи: *нажвокаѿи се* (,,напити се"; гласовном саставу речи пре би одговарало најести се, јер ће бити од жвакати, нажвакати се, нажваколити се); *ождрокаѿи се* (,,напити се"; и овде би гласовном саставу речи пре одговарало значење најести се; биће направљен од ждерати, ождерати се + нажвокати се); *набокаѿи се* (,,набити се" ,,пунити бокове"; биће постало од набити се+нажвокати се); *нацойаѿи се*

(од нацапати се „добро се најести чега"); *нањоњати се*, „најести се"; гласовном саставу речи пре би одговарало значење напити се, налити се, налокати се), *нањоскати се* („добро се напити, опити се); *ошокати се* („опити се"; од шукати, тал. succhiare); у речима којима се исказује велика (чудна) снага: љȍпити (ударити јако . . . . . . Ако те љопим!"; од лупити); љȍснути (од љуснути); удор (од удар); розопек (од разапек, врло јако сунце). Аугментативно значење има и суфикс - onja: „S. . . . ždéronja" Vielfräß", gȕzonja „Großarsch" . . . r. brjuchónja „Vielfräß", razdevónja „Weibischer Mensch", tichónja „Ruhiger"; devónja „Mannweib", drychónja m. f. dial.' „Schlafmütze, Faulpelz". Додајмо за српскохрватски и примере из Маретићеве граматике; *бр̏коња*, *ћелоња*, *главоња*, *гугоња*, *млакоња*, *млитоња*, *трбоња*. Аугментативна примеса у значењу осећа се и у именима која се давају воловима: *бијелоња*, *цвјетоња*, *мркоња*, *рогоња*, *сивоња*, *шароња*, *шутоња*.

Сличне експресивне вредности вокала огледају се и у узвицима којима се обраћа животињама; на пр. свиња се тера узвиком *ȕш!*, пас узвиком *ȍш!*, кокош узвиком *ȉш!*, „млади прашчићи" са *шике!*, „младо пашче" са *шибе!*. У узвицима којима се обраћа већим, снажнијим животињама налазе се вокали *о*, *и*, а у онима којима се обраћа мањим и слабијим вакал *i*.

Африката *ц* природом гласова t и s из којих је састављена на нас прави утисак врло ситног пуцња. Због тога овај глас врло добро изражава све оно што је врло малено, ситно. Кад се он палатализацијом добио у наставцима са деминутивним значењем (-ice, -ica, -ьce, -ьca), његово је експресивно значење дошло јаче до израза, и он се у схрв. језику почео употребљавати све више и више као средство за прављење деминутива. Може бити да је суфикс -ica у деминутивном значењу истиснуо у српскохрватском суфикс -ьka код именица због тога што вокалом *i* и консонантом *ц* који се у њему налазе боље изражава оно што је мало. Налазимо га код придева који означују појам мале количине *малацан*, (малахан, малешан), *малецан*; *малецко*, мален човјек, стармали), *маѐцак* („ћур. мален"), *мецак* (<маецак), *мањуцан* (мајушан), *мацукан* („ћур. мален"), *мицко* (мали), *ипацно* (малецно"; од ишњо+малапацно; малапацно= малено, малацно+љепацно, Мешање језичких творевина, Г. Зб. Ф Ф Скп. II 203); код заменица са деминутивним значењем: *колицан*, *колицни* (колики, колишан, колиски), *куцукни*, (с изостављеним слогом -ли-), *оволицан*, *оволицни*, *онолицан*, *толицно*, *овојипацан*, (оволики, овојихан, овојихни оволишни + љепацан), *толицно*, *онолицан*; код глагола са деминутивним значењем: *врцнути се*, *гицнути се*: *гицати се* (*гиб-*), *кацнути* (капнути), *кацкати*, *мацнути се* (макнути се); звецнути, звецкати (звекнути, звечати), *пецнути*, *пецати*, *пецкати* итд. У већини наведених речи глас ц поред деминутивног даје и хипокористично значење. Оно се може исказати и помоћу самог деминутива означеног гласом *ц*, али овај глас директно својим акустичким особинама (комбинацијама експлозивног и фрикативног елемента као и високим светлим тоном) доприноси експресивности тог израза. У личним именима *Цаја* (Савка, Савета), *Цака* (Стака, Станислава), *Цоле*, *Цојо* (Стојан), *Цона* (Стојна), *Цоца*, *Цица*, *Цмика* (Смиљана) реч својим скраћеним обликом, продуљеним вокалом и наставком исказује хипокористично значење, али глас *ц* својом експресивном вредношћу појачава то значење. Име *Стана* не осећа се као хипокористично (у колико се жена која га носи не зове и Станислава; ово важи и за друга хипокористична имена

мушка и женска; хипокористична су у колико се упоређују с нескраћеном, пуном формом), али самом променом *ст* у *ц* добивени облик *Цана* хипокористичан је. Тако се и име *Станко*, и поред наставка -ко, не осећа као хипокористичан, ако није употребљен место редовитог Станислав, али са променом *ст* у *ц*: *Цанко* осећа се као хипокористик. Хипокористик *Цаја* показује да се у таквим именима добија *ц* и од *ѕ*. У хипокористику *Циђа* (Јосифа) таква се замена извршила у другом слогу, али се глас *ц* налази на почетку речи као и у другим случајевима овакве врсте, јер је први слог изостављен (скраћивања било којих делова речи врше се код хипокористичних имена; на тај начин се опонашањем дечјег говора даје израз нежног осећања). Имена *Доца* (Добросава), *Цеца* (Јелисавета), *Коца* (Коста), *Крца* (Крста), *Неца* (Нестор), *Теца* (Теодосије) изгледа да су добила у наставку глас *ц* јер се у именима од којих су постала налазио глас *ѕ*, или група *ст* (зато ни цица не мора бити „од њем. zitze, тал. zizza, cizza" RJA). Али он се због своје експресивности добио и у именима без тих гласова као у *Ницо* (Никола), *Пецо* (Петар). Свакако, добијању гласа *ц* у разним положајима хипокористичних речи допринела су и имена са деминутивним хипокористичним суфиксима: *Иђица*, *Јођица*, *Никица*, и др.; *Антица*, *Катица*, *Милица*, и др.; *Војиц*, *Драјиц*, *Ђурђиц*, *Јођиц*, *Михођилиц*, и др.

Спирант *х* настаје при трењу ваздушне струје о предмете. Зато се шум који настаје од трења ветра означује ономатопејски овим гласом (као и другим спирантима). Тако се налази у хујати, хучати (исти корен и у другим словенским језицима). Он настаје на исти начин и при дисању, па се налази и у речима које ту радњу означују: сх. *дихати*, *дух*, *дах* (стсл. дыхати, итд.). Он настаје при дисању нехотично, због чега се налази и у примитивним узвицима. И у речима изговореним у афекту јаве се понекад аспирирани гласови: м^{c}ој господине! — п^{c}аш (баш) ме брига! — ма^{c}ä̈јко божија! — видиш какав си ма^{c}äјмӯн! — па ^{c}ӧпет досађује! — б^{c}ə̈же мој! — м^{c}əчӣ живино! Интересантан је глас *х* у писмима писаним у Дробњацима крајем XVII в. (1693, 1694; Јов. Томић, Црна Гора за Морејског рата 1684-1699) у којима се налазе везници *ха*, *хако*, *хали*, *хе* (= да), *хеда* и узвик *хето* место: а, ако, али, е, еда, ето („ха потомь господо хако питате за ни зъдраво єсмо хали на сьтрахѹ и на мѹци", и др. стр. 357; „хє да би богь даѡ"; „ако видимо хє ѹстане на ни"; „хако ли виђесьмо хє заисьто идє на ни"; „а нась хєто кьвама", и др., стр. 365). Глас *х* се и у другим језицима губи и поновно јавља; уп. Jesp. 6.53, 6.54. За *х* у компаративу и суперлативу изнесено је мишљење да се у тим формама јавља „јер су емфатичке", ib. О експресивној вредности *х* у словенским језицима уп. V. Machek: Studie o tvoření výrazů expresivních. У језику ових писама глас *х* се у то време губио („осталиє сьвиє кнезова" и др.), па је могао да се због тога неправилно употребљава, али овде се види извесна правилност: код наведених везника он се јавља у свим случајевима (осим једног: *ако*, што показује да је јављање гласа *х* овисило о осећању које је пратило говор; везник *и* долази врло често, али без гласа *х*). Глас *х* ушао је овде и у реч „хаспри" место аспри (аспра ἄσπρον). Ван овог говора, биће експресивног порекла и речи: *хрђа*, *хрђав*, *хрђати се*, *хрли,-а,-о* место: рђа, рђав, рвати се, врли. Због тога што настаје при дисању, које прати све промене у животној функцији, он је добио јако експресивно значење. Он даје израз и угодних и неугодних осећања, јер

промене у дисању прате и једна и друга. Због тога се он налази и у речима за које се везује угодно и у речима за које се везује неугодно осећање. У суфиксима слов. језика везан је сад за деминутивно-хипокористично а сад за аугментативно-пејоративно значење, према томе какво је значење речи и њен гласовни састав. У суфиксима српскохрватског језика он долази у деминутивно-хипокористичком експресивном значењу; напр. код придева *іољахан*, *ірубахан*, *жибахан*, *једихан једихна*, красахан, краћахан, краћухан, лагахан, *мајахан*, маљахан, малехан, маљехат, мићахан, (мићи, мален), мекахан, мирњахан, слађахан, тихахан, трудахан, финахан („slov. maləhən . . . r. dial. boljachnyj"); код заменица: *којухно*, *овојихан* (оволишан, оволицан, оволичан, овојипацан), *толихни* (толицни); у наставку хипокор. мушких имена (изашлих из употребе): *Берихна* (Берислав), *Добрихна*, *Ибахан* (Ивахнић), *Милхна* (и Милихно), *Мирохна* („од мила мјесто Мирос(л)ав"), *Радиха*, *Радихна*, *Радухна* (Радуј), *Рахо*, *Рахоје* („хипокор. Радослав"), *Рахоња*, *Рахна*, *Рахосаb*; и женских: *Марихна* („Ваља да постаје од Марија"), *Миљахна* („име од мила") *Милахна* („мјесто Милосава"), *Дабихна* („Давина . . . Дахвина" „Дафина . . . Δάφνη" RJA). У пољском језику као завршни консонант хипокористичних имена: Bolech („Bolesław"), Stach („Stanisław"), Zach („Zacharias"), Piech („Pietr"). Овако и у ст. чешком, где се налази и brach („aus bratrъ") и др. Када се у суфиксу општих именица налази у вези са *u* појачава пејоративно значење: „slov. ogledúh „Spion", „zaležuh „Langschläfer" . . . r. bóltuch „Schwätzer . . . pitúch „Säufer", svinjúch, svinúh „Schweinekerl" . . . b. padouch „Galgendieb" . . . p. ležuch, leniuch „Faulenzer", plotuch, pleciuch „Schwätzer", śmierdiuch, smrodziuch „Stänker" и др.; r. drjanucha m. f. „Nichtwürdiger", ěducha f. „zänkisches Weib", grjaznucha m. f. „Unreinlicher", krysúcha f. „böses Weib", и др.

Консонанти се према потреби експресије могу умекшавати (палатизирати). Уз примере наведене у *Изр. л.* стр. 21: *маљи* (мали) и др. иде и *мљака* (млака), *мрљина* (мрлина), *мрљинче* (*мрљунче*), *іњој* (Леп., гној), *іњила* (<глина); мљохав (млохав), *іољахан*, *іољашан*, *іољуждраb* (гол, голушав); *муљити* (мулити), дрмузљати (дрмузлати) *грњкати* (дрнкати, дрмати). У „Studie o tvořeni výrazů expresivních" од V. Machek-a (из схрв. *gnjûs*, *gnûs* и др.) палатализација се приказује као средство за добијање пејоративног значења. Код личних имена поред наведених *Миља* (Мила) и др. иде и *Јеља* (Јела), *Јељашин* (име мушко, Јелашин). Поред *Каталиња* (Катарина) иде и: *Катариња*, *Филомења* (Филонена). Из ових примера као и из *Николаћ* (Николац), *Канђа* (Канда), *Деш* (Дес, Десирад) види се како се умекшавају консонанти у хипокористичким именима. Овако је могао постати и завршетак имена: *Бориш* (Борислав), *Петриш* (Петрислав), *Прибиш* (Прибислав), *Ибаниш* (Иванислав), *Николиш* (*Николислав, Никосава), *Радиш*, *Раиш* (Радисав, Радиша). Завршетак -is постао је покраћивањем сложеног имена са -slav у другом делу („Име је Перис покраћено од Перисав онако као и Хранис Владис од Хранисав, Владисав; исп. и бугарско и руско име Борис од Борисав (Борислав)" Маретић, Р. Ј. А.). Завршетак -iš постао је умекшавањем од завршетка -is, добивеног од покраћеног -slav (у RJA, друкчије: „Радиш од основе *рад-* и наставка *-иш* . . . "; код Радиш). Веза ових завршетака по постанку види се и из тога што постоје њихове паралеле: *Борис — Бориш*, *Маркис — Маркиш*, *Петрис — Петриш* (Перисав, Петрислав), *Радис — Радиш* (Радислав). На посебан начин метатезом *-исл-* > *сил*, постала

је форма *Бујсил* (Бујислав). Број ових паралела повећава се кад се узме у обзир и завршетак -iša који је паралелан завршетку -iš: *Бориша*, *Маркиша*, *Периша*, *Радиша* и др. Нeравно нису сва ова имена добијала самостално овакав завршетак. Он се постепено добио у време свог постанка у тада употребљаваним именима, а после се као утврђени суфикс могао додавати разним именима и где није постојао облик са -*слав*. При добијању ових суфикса суделовали су и суфикси у којима се налазио глас š (или h, од којег је постао), па се с њима као експесивним и мешао. Тако су се добиле различите варијанте (напр. у пољском Stanisz, Staś, Stach, од „Stanislaw"), али генетску везу међу гласовима из којих су састављени ови суфикси и компонентом - *слав* показују многобројне паралеле у српскохрватском. За наст. -iša поред наведених имена у Изр. л.: *Бериша* (Берислав), *Браниша* (Бранислав), *Братиша* (Братислав), *Бројиша* (Бројислав), *Будиша* (Будислав), Будисав), *Гулишић*, (Гулиша (Гулисав), *Десиша* (Десислав), *Ђуриша* (Ђарисав) *Љубиша* (Љубислав), *Маниша* (Манислав), *Мојиша* (Мојисав), *Радиша* (Радисав), *Растиша* (Растислав), *Ходиша* (Ходислав). Овима треба додати и: *Бољеша* (Бољеслав), *Радеша* (Радеслав). Поред наведених у *Изр. л. сеша*, *Стојша* и др. иду и: *Балша* (Балислав, Бала, Балаш), *Бујша* (Бујислав), *Вукша* (Вукосав), *Гојша* (Гајислав), *Крајша* (Крајислав), *Мирша* (Мирослав), који су такође могли постати на сличан начин. У случајевима где је први део сложенице свршавао на *о* добио се наставак -*ош*: *Богош* (Богослав), *Братош* (Братослав), *Дједош* (Дједослав), *Драгош* (Драгослав), *Инош* (Инослав, Иносав), *Прђош* (Првослав), *Радош* (Радосав), *Ракош* (Ракосав) поред имена *Мирош* (Мирослав) и др. наведених у споменутом раду. Овакав се паралелизам налази и у пољском и чешком Jarosz („wohl aus Jaroslaw . . . ab. Jaroš"). Да је и овде š могло постати од s показује у српскохрв. име *Радос*, *Радосин* (од Радослав), где се налази неумекшан глас s. Ипак овде је потребно имати у виду и речи другог порекла на -oš („-oše- . . . s. bogatoš . . . p. długoš m. „großer, langsamer Mensch . . . b. hrdoš" Stolzer" и др.). Поред имена на -oš налазе се и имена на -uš. Пошто у истим именима долазе обадва суфикса (Братош—Братуш, Драгош—Драгуш, Милош—Милуш, Његош—Његуш, Радош—Радуш) могло би се претспоставити да су форме на -uš постале од форми на -oš (поред тога што у српскохрватском ова имена немају одговарајућих имена на -*услав* име на -oš раније је забележено него име на -uš; имена *Радош* и *Ракош* записана су први пут у XII, а *Радуш* и друга на -uš од XIII века, према RJA). Међутим ствар може изгледати друкчије кад се узме у обзир чињеница да се форма на -uš налази у чешком и пољском, са одговарајућим сложеним именом у којему се први део свршава на *у* (у чешком „Bohuš aus Bohuslav"; и у пољском Bogusz биће пре од истог сложеног имена као у чешком него од „Bogumil") и да овакав наставак имају и друге речи (с којима се стављају у исти ред: „-uše- . . . Dragušь. Něgušь, Radušь; slov. bogâtuš=bogatúh . . . r. batjušь . . . b. chocholouš . . . p. cienkuš" и тд.). У варијанте s : š спадају и наставци -as, -aš: *Ђурас*, *Ђураш*, који и ако су постали од -slav, свакако су се повели за наставцима имена у којима се налази вокал *а* (-ak, -an, -at; „-aso-: s. Vùkas: r. krivandás . . . p. grubas . . . zu gruby . . .").

Према потреби експресије безвучни (јаки) консонанти мењају се у звучне (слабе). Уз примере наведене у *Изр. л.* иду и ови: *здрузгати*, *раздрузгати*, *раздрозгати*: *здрускати*, *раструцкати*; *мљезгати*: *мљескати*; *побрзгати*: *по-*

ӣрскаши; *чейљузїаши чейљузїаbац*: *чейљускаши*, *чейљускаbац*; *мрљезїаши*: „slov. mrlezgati ili mrlizgati"; *намрежїаши*: *намрешкаши*; *дрмузлаши*, *дрмузљаши*: *дрмусаши*; *луждриши*, *љуждриши*: *љушшриши* (љуштити кукуруз); *крbеждина*: *крbушшина*; *їолужаb*, *їолуждраb*: *їолушаb*, *їолишаb*; *їрежба*: *їрешйа* (тал. crespa); *їрежбаши*: *крешйаши* (тал. crespare); *bрдаши*: *bршаши*; *йоїанд͡заши* (погазити; Леп. Б. Кот.): *їањцаши* (газити); гањигати се (< гањати се, са променом у суф. к > г). Као што се види из наведених примера, у неким случајевима има и више промењених гласова у једној речи. Ове речи означују или ослабљену радњу или особину, или нешто што постаје мекано, слабо или уништено под утицајем радње коју глагол означује.

*

И редупликација је врло јако средство фонетске експресије. У дечјем говору налази се велики број редупликација у речима које дете само ствара и у речима које прима од старијих (мама, нана, тата, итд.). Због неспособности да све гласове запази и правилно их репродуцира, оно запажа и репродуцира те речи у врло упрошћеном облику, тако да неке гласове изостави а друге асимилира једне према другима. На тај се начин добију исти слогови и тако реч добије форму редупликације. Због тога нас овакве речи потсећају на дечји говор и врло су експресивне. Кад се тако изговоре лична имена, она дају утисак мажења и љубазног тепања, неког особито нежног осећања према ономе коjему се упућују. Таква су имена мушка: *Ги́го* („хип. Григориј"), *Даде* („име мушко . . . XIV в."), *Дуда* („хип. Ђурађ"), *Га́їо* (хип. Гаврило"), *Јојо* (хип. Јован"), *Ки́ко* („мушки надимак"), *Лале* („хип. Лазар"), *Ми́мо*, *Ми̏мица* („Миле"), *Пе̏йа* („Петар"), *Пи́йо*, *Пийа* („хип. мјесто Филип, Пилип"). Имена женска: *Ђе́ђа* („хип. Анђелија"), *Ђу̏рђа*, *Ђу̏рђија*, *Ђинђа* („име женско. — Од прије нашега времена"), *Лела* („од Јелена), *Љѐљѐна* („Јелена"), *Ми̏ма* („Марија"), *Нена*, *Нина*, *Соса* („Софија"). Да је овакво прављење хипокористика наслеђено из давнијег времена показују овакве речи и у другим језицима (рус. Лёля — Елена; Боба — Борис, итд.). Као што се види из наведених примера слогови не морају бити потпуно једнаки. Довољно је да се у другом слогу понови почетни консонант. Слична су имена: *ке́ка* („име што га млада придијева старијем женском" од тетка), *кика* („. . . старијем мушком" ; од чика), *лила* („ . . . младом женском"; љељка „старија сестра", љеља „тетка"), *нина* („ . . . старијем женском"; од нана, наника). У духу дечјег говора направљена је и реч нона (нога). И у именима птица добија се нова редупликација: *бибиц* („њем. Kiebiz"), *брабац* (врабац), *їринїлин* („њем. grünling"; овде је метатезом добијена редупликација и деминутивни суфикс -in, који имају имена неких других птица, како је раније споменуто), *їулубица* (голубица); *нанара* („итал. anara"). Ове форме са секундарном експресијом настале су у складу са другим називима птица у којима се редупликацијом изражава птичји глас који се понавља: *їаїалица* („врана" од гакати), *кокорајка* (кокош), *їуїушка* (гугутати „чинити гласом „гугу"), *кукуbача* (кукавица), *цицибан* („сјеница"), цицмига (глас „циц"! M. Hirtz, Rj. nar. zool. naz.) и др. У имену птице *зеза*, *зезалица*, *зезаљка*, *зезалка* (зезати) значењем глагола и редупликацијом исказују се њени покрети. Покрети се јаче сликају у надимку који се у нар. песми даје неким животињама: „А ти патко *шиїо - миїо*!", или мишу: „залеће се фију-фић . . . .". Ове су речи напра-

вљене као и речи *шуђ-муђ* („То је све ништа, *шуђ-муђ*, па проли . . . муђнути . . . т. ј. муђни"; *шуђ* је можда од *шу́кнути*, мало попити, уједначено са *муђ*; обадве заједно сликају покрете који се правс кад се што муђка), *шуру-муру*, *трт-мрт*, и др. И у другим језицима Познати су овакви парни узвици, чија друга компонента почиње са назалним гласом (нем. schurr-murr „bask. zurru-murru" Schuchardt, Brev.; и т.д.). У духу ових речи направљена је и реч *шиш-миш* („види слијепи миш . . . и љиљак"). Из психологије је познато да се звукови који се понављају због слабљења пажње не запажају као једнаки: онај који је боље запажен тај изгледа да је јачи: тако се у звукове који се чују од ударања сата уноси различит ритам, према томе како се куцање запажа. И други се звукови тако запажају. Пошто се звук који се пажљивије запажа чује као јачи, а јачи слог у речи је виши по тону, звук који се пажљивије запажа исказује се гласом који је виши по тону; тако је у *тик-так*, а такви су и звукови звона који се чују као *дин-дон* и други, као напр. *пљес-пљас* (звук који се чује кад се по чему удара, пљеска отвореном руком), *фика-фака* (звук који се чује кад се шиба „као у шали кад се с дјететом говори . . . *Биће фика-фака*"). У наведеним примерима високим вокалима *i*, *e* исказује се јаче запажени звук, а нижим вокалима *a* или *o* оној који је слабије опажен. У примерима типа *шуђ-муђ* вокал је исти, али је почетни консонант друкчији. У тим случајевима назал *m* као слабији изражава слабије запажени звук. Ова разлика у висини вокала или консонаната понављаних узвика даје изразиту претставу ритмичких покрета, те тако у највећем степену доприноси оживљавању слике. Наравно ове разлике могу се изражавати у узвицима у којима је редупликација изражена и другим елементима, а у другим речима у којима редупликација није означена ничим, она се постиже или изједначењем појединих гласова из којих је реч састављена или уношењем неког гласа.

Помоћу разних суфикса који се додају глаголима често се добија редупликација која означује или понављање звука, или понављање покрета, а често значи и да је нешто врло снажно или у великој мери извршено. У примерима: *бацакати се* (од бацати), *праћакати се* (праћати се) *ландарати* (ландати), *лупарати* (лупати), *цртарати* (цртати), *пуцкарати* (пуцкати), *трчкарати* (трчкати) понавља се вокал *a* (редупликација је у неким од ових глагола појачана и гласом *r* који и сам својом природом претставља редупликацију). У примерима: *бекељити се* („бечити се"), *крећељити се* („кривељити се" кривити се"), *шепељити* (шепати) понавља се вокал *e*. У глаголу завилишити (бркове т. ј. засукати их, да стоје као виле) помоћу суфикса *-иш* добила се форма са три пута поновљеним вокалом *и*, који изражава нешто што је танко, у овом случају зашиљено. Не може бити сумње о томе да се је у словенским именицама и глаголима који означавају понављање звука и покрета стсл. трепетъ, *ѓрохотъ*, и т. д.) вокалска хармонија вршила да би се добила редупликација и на тај начин изразило понављање. Због исте тежње и чување вокалног елемента и против правилу о губљењу полугласа (стсл. *тъпътъ*, р. *топот,-ота*, *топотать* поред *затоптать*; стсл. *шьпътъ*, сх. *шапат,-ата*, поред *шапта*, итд). Ове форме, као и остале које су наведене и објашњене у овом раду, показују у довољној мери чињеницу да се музички израз провлачи кроз читав човечји говор и да формира гласовну слику речи и реченице према њиховој садржини.

Резюме

ИЗ ЭКСПРЕССИВНОЙ ФОНЕТИКИ

В. ТОМАНОВИЧ

В начале этой работы даётся описание первичных междометий и показывается, как они образовывались инстиктивно, а затем намеренно употреблялись как языковое средство. Среди междометий, которые теперь употребляются, особенно интересным является междометие, состоящее из редуцированного вокала ə. Оно может произноситься фальцетом, через нос или полным голосом, без назальной окраски с различными значениями, в зависимости от оттенков произношения в связи с выражением лица.

Маленький ребёнок, ещё не начавший ходить, когда хочет, чтобы его взяли на руки, повторяет быстрым темпом напряжённые восклицания, ямбом: $\overset{\frown}{ə^{ə}}$, $\overset{\frown}{ə^{ə}}$, $\overset{\frown}{ə^{ə}}$, с повышением голоса от более низкого к более высокому. Это междометие того же происхождения, как и междометие, при помощи которого рабочие при совместной работе, выражая напряжение, одновремено подают знак к совместному усилию. Это междометие появилось у ребёнка инстиктивно при усилии, которое он производил, ходя на четвереньках, стараясь подняться, до чего-нибудь дотянуться, и т. д., но он постепенно начал употреблять его намеренно, как и плач. Повышение тона и напряжение сопровождаемое движениями, выражает действие, желаемое быть приведённым в исполнение, а быстрый темп этих восклицаний — поспешность. Такое междометие имеет оптативно-императивный характер, и из этого видно, как человек ещё до развития артикулированной речи мог намеренно выражать свои желания и волю. В этом междометии главным является усиление напряжённости, с которой оно произносится, а то же самое происходит и в артикулированной речи: чем сильнее желание или приказание, тем с большей напряженностью они выражаются.

Повышение тона всегда означает известную более слабую или более сильную возбуждённость, но она может быть разновидной: приятной и неприятной. Если наблюдается, например, начальный высокий тон с дальнейшим его повышением у междометий, выражающих удовольствие, а с другой стороны повышение тона при выражении гнева или ощущения аккутных болей вследствие напряжённости при таких ощущениях, то видно, что повышение тона находится и в одном и в другом случаях, но что всё же существует большая разница в звуковой форме этих междометий и что она не состоит только в разнице тонового интервала, но и в напряжённости, силе и в тембре звука. Междометия и теперь произносятся с экспрессивным ударением, но традициональное ударение слова в большинстве случаев потеряло экспрессивность и стало более или менее однообразным и формальным, так как по физиологическим причинам, упрощалось меняясь в связи с другими историческими изменениями фонетической системы. Существовал и другой фактор, способствовавший утрате экспрессивного ударения. Пока слово было в стадии междометия, заменявшего предложение, оно имело свое экспрессивное ударение, но с развитием артикулированной речи функция экспрессивного музыкального выражения перешла на интонацию предло-

жения. Отдельные составные части предложения, как несамостоятельные, терялись в предложении, как в целом, задерживая всё же главные черты своей звуковой формы. Это видно и из наблюдений над современным языком. Так как слова подчиняют своё ударение интонации предложения, то ударение слова стало менее самостоятельным и менее устойчивым и может таким образом легче меняться. В целости затемняются и теряются из вида отдельные части.

Говор, как и всякую другую работу, сопровождает всегда, будь это и весьма незначительная возбуждённость, непрестанная готовность продолжать его, а вместе с этой возбуждённостью и тон задерживается на известной высоте. С окончанием выговаривания предложения теряется напряжение, а с ним и возбудённость, и интонация быстро опадает, а также опадает и выдыхательная сила. Конечно, на интонацию (как и на динамику) сильно влияют чувства говорящего лица в связи с содержанием предложения, а кроме того и традициональное ударение отдельных слов и в результате этих факторов получается весьма кривая, то восходящая, то нисходящая линия, но средняя линия интонации показывает повышение тона и в конце понижение. В случае если бы звучание речи прервалось в течении произнесения предложения до окончания на каком-либо месте и по каким-либо причинам, было бы заметно по самой интонации, что оно незакончено. Эта незаконченность применяется и как намеренное языковое средство (апосиопеза). Повышение тона на конце первой части сложного предложения, означающее, что речь не закончена, иногда производится с большим интервалом или же подчёркивается каким-либо другим способом с целью возбудить любопытство и внимание слушателя. С этой целью иногда продолжается последний вокал или делается пауза (которая и так находится на границе между главным и придаточным предложениями). Повышение тона не означает, что тот, кто задаёт вопрос, будет дальше продолжать предложение, а то, что он остаётся в ожидании ответа. В таком состоянии наступает повышение его голоса, как следствие сжимания голосовых связок, под влиянием общей напряжённости и в часности напряжённости мышц органов зрения и слуха. Такое повышение тона, которое происходило инстиктивно, стало языковым средством, которое употребляется намеренно. Из приведённых примеров видно, что различия, существующие в интонации предложения, существуют и в ударении междометия. Из примеров видно также, что слова в зависимости от потребностей экспрессии меняют ударение в известной мере, а иногда и вполне.

Повышение тона вообще не должно быть постепенным. Оно в зависимости от потребностей выражения производится разными способами: постепенно или прыжком, с меньшим или большим интервалом. И сама релятивно высокая интонация слова может означить то, что означает повышение тона. Здесь важно отношение тона, которым это слово произносится, к тону других слов предложения. Поэтому ударения отдельных слов и без изменения могут приспособиться к интонации предложения.

Новые восходящие ударения в сербскохорватском языке (ˋ и ˊ) наблюдаемые сами по себе, не имеют никакого сходства с нисходящим ударением (˵ и ⌒), от которого они произашли. Но хотя это более старое ударение было нисходящим, в слове всё же существовало повышение тона,

только не в границах одного слога, а в границах двух слогов, прыжком. Между тем новое ударение захватывает в известной мере и следющий слог, который и теперь произносится более повышенным тоном, чем остальные безударные в слове. Поэтому музыкальная импрессия, которую создают, например, слова с ударением *же̏на̏, тра̄ва̏* в основном не столь отличается от импрессии, которую создают, когда имеют ударение: *жѐна тра́ва*. Это надо иметь в виду, так как в противном можно было бы думать, что различия в ударениях *жѐна* и *жена̏, тра́ва* и *тра̄ва̏* представляют в смысле экспрессии совершенно противоположные элементы. Повышение или понижение тона у ударений ⸌ ⸍ и ⌒ замечается и как таковое воспринимается языковым чувством, но интонация краткого нисходящего ударения вследствие краткости времени и стремительного понижения тона не замечается (повышение тона, как возбуждающее, легче наблюдается, благодаря чему наблюдается и у восходящих ударений). Поэтому у краткого нисходящего ударения выявляется выдыхательная сила. Так как она мгновенная и сильная, это ударение создаёт впечатление отрывистого, короткого удара, вследствие чего им лучше всего виражается резкость и сила. В отношении этой особенности это ударение противоположно долгому нисходящему ударению. Как непроизвольный он появляется и в резкой речи, в момент гнева и при сильном выражении воли. В таких случаях иногда сокращается ударение отдельных слов и получается ударение ⑊. Так, например, наряду с императивом да̂ј слышно и да̏ј. Этому отвечает и сокращение формы императива, как в ста̏н, лѐз вместо ста̏ни лѐзи, что замечено и в других языках (лат. dic, duc, fac без конечного вокала). В некоторых славянских языках формы без конечного вокала і во многих случаях укоренились и вытеснили полные формы (поль. nieś < niesi, и др.). Что причиной исчезновения конечного вокала является более сильное выдыхание, с которым произносится эта императивная форма, видно из сербскохорватского языка, где такая форма не вытеснила форму с конечным і, а употребляется наряду с ней в ограниченном числе случаев как форма с особым, экспрессивным значением. Краткое нисходящее ударение своей резкостью и мгновенностью весьма удобно для выражения резкого приказания в отношении чего-нибудь, что должно быть немедленно, моментально исполнено, но для исполнения действия немоментального больше отвечает долгое ударение, при котором голос повышается, как при упомянутых восклицаниях ребёнка, когда он требует, чтобы его взяли на руки. И в одном и в другом случае слово произносится с сильным напряжением. Для этого второго императива весьма удобно восходящее ударение. Долгое нисходящее ударение — без резкости и этой своей особенностью оно представляет противоположность краткому нисходящему ударению; например в негации *нѐ* продолжается вокал в случае, когда негация мягкая: *не̑*. В детской речи ради утраты резкости и получения мягкости выражения вокалы часто продляются, как например, *ми̑лит* вместо *мѝловат* и т. д. С целью достижения такого же выражения продлён вокал и в других словах: *ша́ка* вместо *ша̏ка, кра́ва* вместо *кра̏ва*, которые внесены в словари как хипокористики. С той же целью, вероятно, продлён вокал и в хипокористиках типа: *Пе́ро, Ма́ра* и др. вместо *Пе̏тар, Ма̀рија* и т. д. Формы с кратким нисходящим ударением, как *Ма̏ра* и т. д. означены в словарях преимущественно как аугментативы.

В звательном падеже ударение естественно переносится на первый слог слова. Когда зовут кого-нибудь, кто находится далеко или кто находится близко, но вследствие большого шума не может слышать зова, нужно акцентировать все слоги, а особенно первый, потому что нужно уже в самом начале акцентировать зов. Поэтому понятен известный в науке перенос ударения в звательном падеже унаследованный из праиндоевропейской эпохи (гр. πατήρ — πάτερ, схр. отȁц — ȍче, и др.).

Экспрессивность ударения проявляется и в глагольном виде. Однократные действия и вообще совершённые (имея в виду момент, который в них подчёркивается) высказываются в схр. языке экспрессивно — кратким ударением, а длительные, несовершенные —. долгим. Это унаследовано от праязыка (гр. τροπέω, τρωπάω и др., праслав. neso̧, nositi, — našati < * nōsjati.). В схр. языке этот способ экспрессии, развившийся в праславянском языке в видовую систему, сохранился поскольку сохраняются старые различия вокального квантитета. В то время как вокальные оппозиции в видовых парах показывают различия соршенности и несовршенности действия или состояния, вокальный квантитет, хотя как экспрессивное средство и нарушен вследствие перехода праславянского акута в кратко нисходящее ударение, выражает и дальше количественные различия в проявлении действия или состояния, конечно, поскольку отвечает требованиям экспрессии, т. к. кроме перемен в вокальном квантитете были и другие факторы, которые осложняли и нарушали эти видовые отношения. М. Н. Катков и Н. П. Некрасов видели фонетическую экспрессию в долготе (сжатости и растянутости) глагольной формы. Естественно, если существует языковое чувство к долготе вокала, как символа времени (в рамках более широкого значения охватывающего и долготу и величину пространства вообще), то и для долготы слова может существовать такое чувство, конечно, всегда относительно, в сравнении с другой формой, с которой находится в связи.

То, что вокальный квантитет имеет экспрессивную функцию в отношении длительности деиствия или состояния, показывают и примеры этого квантитета, которым выражаются более тонкие различия в их длительности, не имеющие связи с их совершенностью или несовершенностью, а с их природой, вследствие чего в таких глаголах проявляются и другие особенности произношения звуков. Например, *пи́снути* даёт образ звука в известной мере более долгого, чем *пи̏снути*. Особым является экспрессинный вариант, с помощью которого даётся музыкальное выражение звука от удара по чему-нибудь, чтобы таким образом выразить действие, которое производится, например, гагол *зве́кнути* непероходной и значит „erklingen, resono", а *зве̏кнути* — переходной, и значит: ударить по чему-нибудь так, что звякнет. Оба глагола совершенного вида, но глагол *зве̏кнути* означает более кратковременое действие, чем глагол зве́кнути. Основное значение глагола *зве́кнути* относится к акустическому впечатлению, а основное значение глагола *зве̏кнути* — к визуальному образу удара.

Как ономатопейские междометия во всём подражают звуку, так они подражают ему и в длительности, вследствие чего, понятно, что они имеют краткое ударение, если звук, которому они подражают, однократен, а долгое если он более или менеше продолжается (например *га̑* — голос гуся; *пље̏с* — звук удара ладони по чему-нибудь; и

т. д.). Такой вокальный квантитет имеет тенденцию задерживаться и в глаголах, образовавшихся от междометий: от *ја̂* — *ја̏кнути, ја̏кати,* от *иљѐс* — *ӣљѐснути, ӣљѐскати.* Междометие особенно ощутимо в глаголах образованных от междометий для обращения к животным, например *ȉц* — *ȉцнути* и др.. Это междометное ударение задерживается и у глаголов несовершенного вида; *ȉцкати,* и др. В таких случаях чувствуются части, что означают многократность глагола. Так как эти части однократные, им весьма подходит краткое ударение. По длительности и повторяемости эти междометия представляют переход к деминютивным глаголам с суффиксом *к*: *цу̏инути,* — *цу̏ика̏ти,* и т. д. Подобная перемена и с суффиксом *ц: иљу̏цати, иљу̏цнути,* и т. д. Такая же экспрессия чувствуется и у некоторых глаголов, неимеющих деминютивного значения, а означующих ряд коротких движений: крȅтати по отношению к кре́тати. В других случаях долгота и темп действия выражаются и квантитетом вокалов глагольных суффиксов: *баца̏кати се* по отношению к *ба̏цати се* и др..

Вследствие тенденции сохранить свою экспрссивность отдельные слова задерживают свой прежний звуковой состав и вопреки новым правилам фонетики (кукуријекати от **kukurěkati*; и др.). Ономатопея даёт образ звука, которому она подражает и доводит к осознанию представления предмета, от которого этот звук происходит, и таким образом означает и этот предмет, как представление или понятие. Ещё шире значения, которые имеют отдельние звуки сами по себе. Их значительность в том, что их основное значение весьма широко, и охватывает различные, более узкие значения, а т. к. эти значения передаются непосредственным музыкальным путём, они оживотворяют картину того, что выражается (следуют примеры деминютивных, хипокористичных суффиксов с вокалом *i*; пейоративных, аугментативных с вокалом *u*; аугментативных, пейоративных с вокалом *o*).

Звук *ц* комбинацией элементов *t, s,* из которых он составлен, производит на нас впечатление очень мелкого треска. Поэтому он хорошо выражает всё то, что очень маленькое и потому он получил такое значение в схр. языке. Когда он получился палатализацией в суффиксах с деминютивным значением, его экспрессивное значение сильнее выявилось, и он стал употребляться всё больше, как средство для образования деминютива (примеры *малецан, малецко* и др.). Может быть суффикс в деминютивном значении вытеснил в схр. языке суффикс — *ька* у имён существительных, потому что вокалом *i* и консонантном *ц* лучше выражается представление чего-то маленького. Своей природой, особенно своим высоким светлым тоном звук *ц* усиливает хипокористичное выражение (*Цака* < *Стака* < *Станиславa,* и др.).

Спирант *х* образуется при дыхании невольно (как и в природе, образуется от грения воздушной струи), а поэтому и находится в примитивных междометиях. И в словах, произносимых в аффекте появляются иногда аспирированные звуки. Этот спирант служит для выраження как приятных. так и неприятных чувств, т. к. перемены в дыхании сопровождают и одни и другие чувства. Поэтому он встречается в суффиксах как деминютивно-хипокристического, так и аугментативно-пейоративного значения, в зависимости от того каково значение слова и каков его звуковой состав.

Консонанты могут в зависимости от потребностей экспрессии смягчаться, если нужно выразить представление чего-то мягкого. Из этого значения, в зависимости от значения слова, может с одной стороны развиться значение чего-то слабого, гнилого и т. д., и, следовательно, неприятного, а с другой стороны значение чего-то нежного и, следовательно, приятного (с одной стороны *мрљина* < *мрлина*, а с другой стороны *маљи* < *мали*, *Миља* < *Мила*). Такого же происхождения и звук *ś*, *š* в славянских языках (схр. *Пешриш* < *Пешрис* < *Пешрислаѣ*, *Радош* < *Радос* < *Радослаѣ*; и др.). В зависимости от потребностей экспрессии глухие (сильные) консонанты переходят в звонкие (слабые): *млезīаши* < *млескаши*, и т. д..

В детской речи вследствие ассимиляции звуков создаются редупликации. Вследствие этого такие слова напоминают детскую речь. Так произнесённые имена лиц весьма экспрессивны: *Лела*, *Љељена*, *рус. Лёля* от *Елена*, *Лена* и др. В духе детской речи и *нóна* < *нōīа*, и др.); названия птиц: *бибиц* от нем. Kiebiz. Этими редупликациями сообщается и ритмическое движение, которое оживляет образ. В прозвище, которое в народной песне дается утке: „а ти, патко, *шиīо-миīо!*" изображаются движения, которые она производит при хождении (миго от *миīаши* = мицати; шиго от *шикаши се*). Такие парные междометия образованы, как и слова *шуѣ - муѣ*, *шуру-муру* и др., второй компонент которииых начинается назалом. В духе этих слов создано и существительное *шишмиш* (слепи миш; летучая мишь).

Извесно, что звуки, которые повторяются вследствие ослабления внимания, не принимаются как одинаковые: тот, который сильнее, лучше замечается, выглядит более сильным; известно тоже, что, например, в звуки, которые слышатся от стука часов, вносится ритм в зависимости от того, как стук замечается. Так как более сильный слог в слове в то же время и более висoкий, то и звук, который сильнее замечается, выражается вокалом более высоким по тону, например у *шик-шак* (стук часов), *иљес-иљас* (звуки, которые слышны при удaрянии ладонью по чему-нибудь). Такое же отношение вокалов в подобных парных междометиях и в других языках. В примерах, как *шуѣ-муѣ*, вокал тот же, но начальный консонант — иной. В этих случаях назал, как более слабый, выражает слабее воспринимаемый звук. Такое отношение звуков находится и в других языках. Это различие в высоте и силе повторяющихся звуков даёт живое представление ритмичных движений. Конечно, такие различия могут выражаться в таких междометиях, в которых редупликация означена и другими элементами, а в других словах, в котрых редупликация ничем не означена, достигается уподоблением отдельниых звуков или внесением какого-нибудь звука. При помощи разных суффиксов часто получается редупликация, которая означаст или повторение звука или повторение движений, а часто, и то, что произведено с силой или в болшой мере. В некоторых случаях редупликация усилена звуком *r*, который и сам по своей природе представляет редупликацию (*цршаши*, *цршараши*). И сингармонизм гласных в словах с суфф. *-eto-*, *-oto-*, *-ъto-*, *-ьto-* (стсл. грохотъ, трепетъ и др.) произведен ради того чтобы получить редупликацию и таким образом выразить повторение. Ради сохранения ритма и стремление вопреки правилу задержать вокальный элемент (*р. шопош*, *-оша*).

БОРКА ЈОСИФОВСКА

ЕДНА РИМСКА ГРОБНИЦА ОД РОКОМИЈА

Од типот на гробниците конструирани од антички надгробни споменици, како што е двојната гробница од селото Добри Дол[1] или едната од двете гробници откопани во селото Драчево[2], е и големата семејна гробница за којашто ќе се зборува во оваа статија. Таа е главно од истиот временски период, а локалитетот на кој е откопана исто така влегувал во рамките на колонијата Скупи. Бидејќи за неа веднаш по откривањето ѝ од страна на потписаната беше даден само еден сумарен извештај[3], на ова место тој ќе се изнесе во нешто поопширна форма, а ќе се публицираат и надгробните споменици до коишто е по тој пат дојдено[4].

Гробницата е пронајдена на 7. VI. 1954 година на локалитетот ,,Рокомија"[5], кој се наоѓа во атарот на Скопје, меѓу Газибаба, Каменик, Кумановскиот пат и патот што води од Скопје на кај селото Црешево[6]. Откриена е случајно, при нивелирањето на теренот за железарата, на длабочина од 1,80 м. Работниците, штом ја откриле гробницата, веднаш ја отвориле и, чистејќи ја од земја и песокот со кои била исполнета сè до врвот, ги извадиле од неа черепите и речиси сите коски од горниот, а делум и од долните скелети[7]. Од

---

[1] Душанка Вучковић-Тодоровић, Римски двојни гроб из Доброг Дола код Скопља, Старинар, VII—VIII, Београд (1958), стр. 289 и д.

[2] Б. Јосифовска, Две позноримске гробнице из Драчева, Жива антика, VI, Скопје (1956), стр. 277 и д.

[3] Весник на Музејско-конзерваторското друштво на НР Македонија, III, бр. I Скопје, 1955, стр. 25—26 (Краток извештај од едно заштитно ископување).

[4] Спомениците се депонирани во лапидаријот на Археолошкиот музеј во Скопје и регистрирани во Книгата на влегувањето.

[5] Таа е напуштен дел од најстарата долина на Лепенец (в. П. С. Јовановић, Рељеф скопске котлине, ГСНД, Скопље, 1931, књ. X, св. 4, стр. 104).

[6] Со рекогносцирањето извршено во 1956 г. во ова село беа констатирани остатоци од римски период.

[7] Археолошкиот музеј и Завод за заштита на културно-историските споменици беа известени за откривањето на гробницата благодарение на инженерот Цветко Стојанов, тогашниот главен енергетичар на ,,Железарата во изградба''. Потполното откопување на гробницата и пренесувањето на спомениците во лапидаријот беше извршено на 10 и 12 јули со помош на работниците од градежното претпријатие ,,Трудбеник'', што ни беа ставени на расположение од страна на управникот С. Ђаковић. При изведувањето стручните работи околу откопувањето учествуваше целото време и Митко Чорњаков, конзерватор на Заводот за заштита.

предметите тогаш пронашле само една фибула и еден керамичен сад, за кои-што-како и за тие што ги имаме пронајдено во текот на понатамошните работи околу чистењето на скелетите — ќе зборуваме подолу[8].

Гробницата е ориентирана во правец И—З. За нејзината конструкција се употребени четири надгробни споменици, специјално приспособени за таа цел. Тие беа поставени така, што предните страни им беа завртени кон внатрешноста. Дното беше послано со шеснаесет тули со димензии 41 X 28 (одн. 26) X 4,4 см. Како средство за слепување е употребен бел и розов малтер. Внатрешната должина на гробницата изнесуваше 1,85, ширина 1,15, длабо-



Сл. 1 — Fig. 1

чина 0,85 м (сл. 1). Релативно големата ширина на гробницава очигледно укажува на тоа дека била направена со цел да послужи како заедничка гробница за едно семејство, што, впрочем, се посведочи со откривањето трите скелети во неа (сл. 2)[9]. Скелетите беа положени така, што главите им лежеа во западниот дел од гробницата. Двата од нив беа положени директно на подот, а третиот над левиот скелет. Черепите од овој, како и од левиот скелет-според соопштенијата на работниците — биле свртени со лицето на долу. Во најдобра состојба се наоѓаше десниот скелет, макарштo коските од левата рака, а делум и од десната, како и черепот, не беа затечени in situ. Тој бил положен на грб, со десната рака поставена на гениталиите. Бидејќи коските од левата шака ги пронајдовме во обласtа на карлицата, истиот положај бесомнено го имала и левата рака. Скелетот е машки, долг 1,77 м. Кај стапалото од десната нога беше пронајдена една бронзена тока за каиш со зачувани остатоци од позлата, украсена со едноставен орнамент изведен со мала зумба (рег. бр. 1543, сл. 3)[10]. Левиот скелет е делумично дислоциран и во

---

[8] Предметите се чуваат во античната збирка на Археолошкиот музеј. Приведените броеви се однесуваат на Книгата на влегувањето.

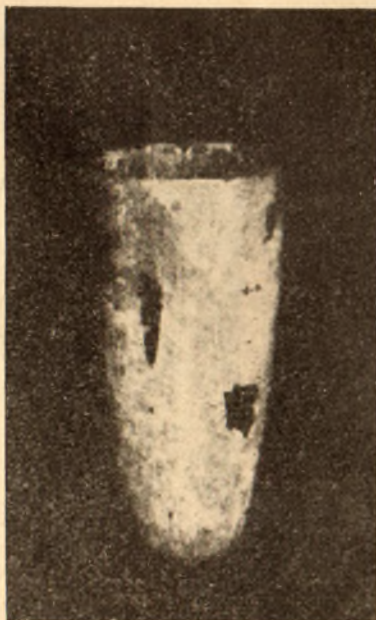
[9] Гробницата во с. Драчево беше широка само 0,66 м (в. горе заб. 2).

[10] Димензии: должина 4,2, ширина на рамката 3,2, долж. на иглата 2,4 см. Рамката и иглата се излеани. Иглата се завршува во вид на змијска глава.

знатен степен упропастен. По димензиите е помал од десниот и за разлика од него е женски. Под ребрата од овој скелет се пронајдоа два фолеса од кои едниот со ознака на ковницата Siscia (рег. бр. 1647, т. III сл. 2-а), а другиот на Heraclea Thracum (рег. бр. 1648, т. III сл. 2-б)[11], а кај десната тибија една чаша од бледозелено, иризирано стакло (рег. бр. 1642, сл. 4)[12]. Што се однесува до третиот скелет, за него не може ништо повеќе да се соопшти од она што е веќе кажано.



Сл. 2 — Fig. 2



Сл. 4 — Fig. 4

Керамичниот сад што го спомнавме во почетокот бил откопан во југоисточното ќоше од гробницава, недалеку од чашата. Тој претставува еден бардак од крушеста форма, од надворешната страна црвено премачкан (рег. бр. 1640, сл. 5)[13]. Фибулата била откриена во југозападното ќоше, кај главата од левиот скелет. Таа е од типот на т. н. римски провинциски крстовидни фибули. Убаво е орнаментирана и добро зачувана, така што на многу места се

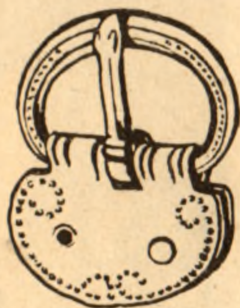
[11] Монетите се во Нумизматичката збирка на Археолошкиот музеј. Рег. бр. 1647: A. Imp. Maximianus p. f. Aug. R. Genio Augusti $\frac{|\,\mathrm{S}}{\mathrm{SIS}}$ (H. Cohen, Description historique des monnaies, Paris, 1884, t. VI, p. 507/133). Рег. бр. 1648: A. Imp. C. Gal. Val. Maximianus p. f. Aug. R. Genio imperatoris $\frac{\mathrm{X}\,|}{\mathrm{HTB}}$ (ibid. t. VII, p. 107/48).

[12] Чашата е со заоблено дно, на неколку места напукната. Висока е 12, а промерот на отворот е 5,1 см.

[13] Димензии: вис. 29; промерот на дното 8,7; пром. на отворот 5 см.

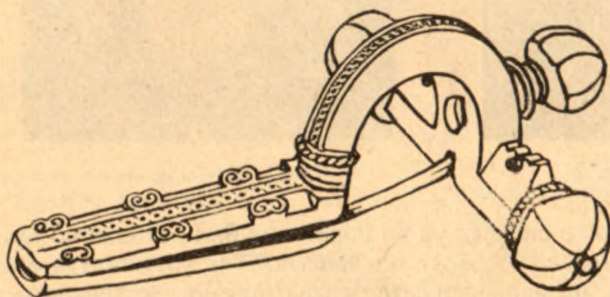
забележуваат остатоци од позлата (рег. бр. 1641, сл. 6)[14]. Наодите на фибули од овој тип заедно со монети на императори од IV век се честа појава, та не би било овде нарочно потребно да се запираме на тоа[15].

Освен предметите за коишто до сега зборувавме, во гробницата не се откриени никакви други. Со оглед на тоа што вака солидно направена гробница веројатно не му припаѓала на некое бедно семејство, и што во неа била погребена и една жена, на мислење сме дека таа порано, во време на варварските нашествија, била отворена и ограбена. Во прилог на ова мислење говори и положај на черепите — доколку исказите на работниците можат да се



Сл. 3 — Fig. 3





Сл. 6 — Fig. 6

Сл. 5 — Fig. 5

земат како потполно точни — како и состојбата во која беше затечен левиот, а делум и десниот скелет.

Што се однесува до датирањето на гробницава, сигурен terminus post quem за нејзиното подигање даваат пронајдените монети — заправо монетата на императорот Галериј Валериј Максимијан (бр. 1648), која можела

---

[14] Димезии: долж. 8,5; шир. 5,6; вис. 2,8 см. — По однос на формата и декорацијата блиска аналогија за оваа фибула имаме кај Н. Беляев (Очерки по византийской археологии 1, Фибула в Византии, табла XV, бр. 13 во *Seminarium Kondakovianum* III, *Prague*, 1929).

[15] *Ibidem p.* 82-83.

да биде емитувана само по 1. V. 305 година, кога тој се здобил со титлата „Augustus", поправо по 8-XI-308 година, бидејќи монетата е од другата емисија[16].

Непосредно до северната страна од гробницата е откопан еден правоаголен простор, од источната и од западната страна ограничен со големи тули[17], а покриен со две камени плочи, од коишто источната претставува дел (фронтон) од стелата бр. 1645 (сл. 7). На кој начин просторов бил затворен од северната страна, не можеше да се установи, бидејќи тука, а ни во близината, не беше откриен никаков материјал, кој можел да биде исползуван за таа цел. Макарштo на ова место не можеа да се забележат какви и да е траги од скелет, јасно е дека е во прашање еден присидан гроб, кој бил отворен веројатно во истото време кога и гробницата.



Сл. 7 — Fig. 7

Надгробните споменици кон чие публикување сега преминуваме како заедничка црта имаат тоа што сите припаѓаат кон типот на надгробните стели од висок формат, какви што се вообичаени во романизираните краишта на Империјата — па разбирливо и на територијата на Скупи, што носат латински натписи[18], што се подигнати на приватни лица и што за сите нив почетокот на IV век претставува t. ante quem.

[16] Оваа емисија зафаќа период до смртта на Гал. Валериј Максимијан во мај 311 година (cf. Jules Maurices, Numismatique constantinienne, t. II, p. 555 sqq.). Тежината на монетата изнесува 5,9 грама, промер сса 26 мм. — Што се однесува до другата монета (бр. 1647), некои нумизматичари ја припишуваат на имп. Г. В. Максимијан, а некои на имп. Максимијан „Herculius" (cf. Cohen, o. c. T. VI, p. 490). Тежина на оваа монета е 6,5 гр., пром. 26 мм. Патем напоменувам дека ликот на императорот претставен на аверсот од монетата не ги покажува карактеристични црти за императорот М. А. Максимијан, што се забележува, впрочем, и на фотографијата.

[17] Тулите се од добро пречистена, розе печена земја, дебели 6,5 см. Димензиите им се: 56 X 54,5 и 54 X 53 см. Украсени се со една до три дијагонално пресечени вдлабени бразди кои од едната страна на тулите се прави, а од другата брановидни.

[18] На територијата на Скупи беа откриени и неколку споменици кои имаат форма на римски надгробни стели, а носат грчки натписи, на пр. во Долно Водно (Споменик 71, бр. 559), во Бардовце (ibid. бр. 542) и тн.

1 — Споменикот којшто служел како покривна плоча за гробницата, е изделкан од бело-жолтникав варовик (бигор). Прекршен е во водоравна линија, веднаш над натписното поле. Инаку, со исклучок од неколку помали оштетувања, зачуван е во релативно добра состојба. Целокупната висина му изнесува 2,25, шир. 0,83, деб. 0.20 м; вис. на натписното поле 1,18, шир. 0,52 м (рег. бр. 1645, т. I).

Споменикот се завршува со слободен шилест фронтон. Страничните акротерии, украсени со полупалмети, исто така се слободни, додека централната, во вид на борова шишарка, е предадена рељефно. Профилираното петаголно поле на фронтонот, како едноставен, но убав украс, има пластична акантова розета. Во натписното поле, ограничено со еднаков профил како и фронтонот[19], врезан е следниов епитаф:

D(is) M(anibus)
Atilius Eu-
charistus
Atiliae Ve-
neriae uxo-
ri suae be-
ne meren-
ti posuit.
H(ic) s(ita) e(st).

Во натписот нема ни една лигатура. Буквите се длабоко врезани, но нееднакво и не многу внимателно. Буквата „S" (во третиот ред на крајот) и буквата „O" (во петтиот ред) се изобразени во помали димензии отколку другите, така што изнесуваат 3,5 см, додека останатите варираат од 5 до 7 см. Бидејќи полето за натписот е толку големо, што можело да прими и поопширен текст од овој, причината за изобразување на спомнатите две букви во редуцирани димензии, според нашето мислење лежи во тоа што во истиот ред немало достатен простор за нивното нормално пишување, а каменорезецот не сакал да ги пренесува во следниот ред, зашто чувствувал како треба да ги раздели зборовите на слогови. Интерпункцијата, во вид на точка, е употребена само каде што имало потреба од неа.

Натписот започнува со иницијалите на консекративната формула, облигатна во епитафите од времето во кое ние го датираме овој споменик. Неговиот главен дел се состои од една долга реченица во којашто името на покојницата е во датив. Заради ова и формулата HSE, макарштo се однесува на умрената, не стои во граматичка врска со нејзиното име, што го почувствувал, изгледа, и каменорезецот, кога ја издвоил со една hedera distinguens. Хедерата лево, изобразена во нешто поголеми димензии, претставува само еден вид едноставна декорација.

[19] Акантова розета како украс во фронтоновото поле имаме и на една надгробна стела од Сарај кај Скопје (Жива антика III, 1953, стр. 242 и 243).

Дедикантот на овој споменик е Atilius Eucharistus. Тој го подигнал на својата жена Atilia Veneria[20]. Чисто римскиот гентилициј Atilius му припаѓал на едно старо плебејско семејство, од коешто некои членови особено се истакнале во времето на Републиката[21]. Бидејќи ова семејство било мошне распространето, и ова гентилно име преку нејзините ослободеници и нивните потомци се раширило не само во Италија, туку и низ другите области на Империјата, што конкретно го потврдуваат бројните натписи, меѓу кои треба да се вклучи и овој[22]. Грчкиот когномен Eucharistus[23], поврзан со римскиот гентилициј, укажува на тоа дека Атилиј Евхарист по потекло не бил вистински Римјанин. Истиот гентилициј, спротивно на римските обичаи, го носи и неговата жена Венерија.

Гентилното име Atilius не се појавува кај нас за прв пат со овој натпис. Го имаме веќе забележано и на една надгробна стела од с. Бардовце[24], чиј дедикант го носи истото име кое и дедикантот на овој споменик, со таа разлика што е спомнат и неговиот преномен. Заради тоа, како и поради други причини, сметаме дека е во прашање исто лице, но за тоа ќе расправаме на друго место.

Што се однесува до хронологијата на овој споменик, на мислење сме дека тој може да се определи кон крајот на II, или во почетокот на III век н. е. За вакво датирање зборуваат употребените формули, концепција на натписот, формата на буквите, како и третирањето на розетата во доста висок релјеф. Фактот што не е приведен и преноменот на дедикантот не го оспорува ова датирање, зашто — според заклучоците до кои дошол H. Thylander проучувајќи голем број натписи — изоставувањето на преноменот во надгробните натписи отпочнало веќе во текот на II век н. е., особено во подолните општествени класи[25].

II — Споменикот со којшто гробницата беше затворена од северната страна, изработен е од варовик како и претходниот. Горе и долу низ целата ширина е равно откршен и плитко засечен. Освен ова, оштетен е особено во делот кај што се изобразени релјефите, потем низ десната рамка од натписот, како и на некои места од натписното поле. Неговата сегашна висина изнесува 1,97, шир. 0,77, деб. 0,19; вис. на натписното поле 1,15, шир. 0,58 м. (Рег. бр. 1644, т. II сл. 1).

Како се завршувал првобитно споменикот, дали со водоравен раб — што изгледа најверојатно, или пак во вид на слободно предаден шилест односно заоблен фронтот, при сегашниот негов изглед не може да се каже. Поголемиот дел од предната страна е зафатен од натписното поле, над чијашто

---

[20] В. кај H. Dessau, Inscriptiones latinae selectae, Berolini (1955), vol. II-2, n. 7250. (...... Atilia C. f. Veneria......). За когноменот Veneria види CIL III, p. 2417 (Indices). На спомениците откриени во Македонија се споменува и во еден грчки натпис од Волково, Прилепско (Спом. 71, бр. 364).

[21] Сп. RE II_2 (1896) 2076.

[22] В. Dessau, o. c. III—I, p. 20 (Indices) и CIL III, p. 2337 (Indices).

[23] За ова име види Pape-Benseler, Wörterbuch d. griechischen Eigennamen, Braunschweig (1875), стр. 431.

[24] Споменик 77 (1934), стр. 58, бр. 63.

[25] Hilding Thylander, Étude sur l'épigraphie latine, Lund (1952), p. 131 sqq.

рамка е директно положена длабока полукружна ниша. Во неа примитивно, но во доста висок рељеф се претставени две бисти. Десната е површински сосема открешена, а од левата се открешени: главата, вратот и долниот дел од телото. Заклучувајќи од натписот во кој се споменуваат само имињата на жени, и десната биста е женска. Бистите се третирани шематски и стилизирано. Диплите од облеката се во вид на коси паралелни ленти, пластично предадени. Во просторот меѓу архиволтата и работ на споменикот, каде што обично се изобразуваат акротериите, десно е чешел со двојни забци, а лево тркалесто огледало со рачка[26]. За предметот претставен над бистите не би можело со сигурност да се рече дали треба да се идентифицира како венец или како гирланда, зашто е отсечен во горниот дел, а освен тоа речиси и наполно истриен[27].

Натписното поле, врамено со сложен профил, го содржи следниов натпис:

Iulia Seve-
rae lib(erta) Ty-
che vixit
annis L.
H(ic) s(ita) e(st).

Натписот е без лигатури. Зад секој збор, освен зад зборот „vixit", е врезана hedera distinguens. Интерпункцијата во завршната формула е во вид на точки. Висината на буквите изнесува од 4 см („E" во последниот збор) до 5,5 см („S" во четвртиот ред).

Епитафот е посветен на Iulia Tyche — ослободена робинка на Iulia Severa. Когноменот Tyche[28]-в сушност индивидуалното име што го носела кога уште била робинка, упатува на нејзиното туѓо, нејверојатно грчко потекло. Бидејќи натписот, освен споменатите, не содржи ни едно друго име, дедикант на овој споменик — според нашето мислење — можела да биде само Јулија Севера, макаршто тоа изрично не се соопштува. Поклопувањето бројот на претставените ликови со имињата, како и фактот што е помеѓу главниот дел од натписот и заклучната формула оставен неисписан простор достаточен да прими уште еден епитаф, наведува на мисла дека гробницата обележена со овој споменик била направена со цел да биде погребена во неа и самата Јулија Севера.

[26] Овие два предмета често се претставуваат на надгробните споменици од Мала Азија (сп. BCH XXXIII, 1909, стр. 288, 46; 294/49, 295/50, 297/51, 323/78 и стр. 433). Во скопската околија освен на овој споменик и на оној што следи, ги имаме изобразени на уште неколку споменици (сп. Спом. 71, бр. 531, 554, 569; Спом. 77, бр. 66, стр. 59; Жива антика VI, 1956, стр. 284 и IV, 1954, стр. 194).

[27] Ни венец, ни гирланда, не се вообичаени на надгробните стели кај нас. Ги имаме забележано само во неколку случаи (Спом. 98/65, 352; Жива антика IV, 1954, стр. 198 и 199). Сп. Д. Димитровъ, Антички скулптурни паметници отъ Беломорието. Надгробни плочи съ гирланди, Беломорски прегледъ I, София, 1942, стр. 357.

[28] В. Pape-Benseler, o. c. стр. 1571.

Преминувајќи кон датирањето на овој споменик ќе напоменеме, дека, за жал, заради веќе изнесените причини, не располагаме со иконографски детаљи на претставените ликови, што би ни помогло во знатен степен за попрецизно утврдување на неговата хронологија. Сепак, имајќи пред вид дека човечката фигура како портрет на надгробните споменици од Дунавска Бугарија и Југославија започнува да се претставува дури од II век н. е.[29], и дека е натписот сè уште без консекративна формула, мислиме дека нема да згрешиме ако споменикот временски го поставиме најдоцна во првата половина на II век. Во прилог на ова датирање иде и гентилното име Iulia, кое многу често се среќава во натписите од периодот на Раното царство, формулата HSE, стилот и палеографските особености на натписот, потем изобразувањето на венецот односно гирландата[30], а исто така и пластичното третирање на инаку рустично предадените ликови.

III — Споменикот што ја ограничувал гробницата од јужната страна е од ист материјал од каков и претходните. Тој е искршен на четири делови, горе откршен, а на некои места во натписното и во фронтоновото поле површински откршен и мошне истриен[31]. Зачувана висина му изнесува 2,70, шир. 0,87, деб. 0,22 м; вис. на натписното поле 0,90, шир. 0,54 м (рег. бр. 1646, т. II сл. 2). Споменикот првобитно се завршувал со слободен шилест фронтон. Дегенерирани, исто така слободно предадени аголни акротерии во вид на калота, не покажуваат никакови остатоци од декорација. Петаголното поле на фронтонот е ограничено со сложено профилиран рам, каков се забележува и околу натписот (т. III сл. 1).

Во фронтонот се претставени бистите на маж и жена на коишто споменикот им бил подигнат. Нивните мошне пластично предадени глави во извесна степен се одликуваат со индивидуален карактер. Ова се забележува и покрај тоа што деталите од устата и од носот, а во поголем дел и од очите, силно се упропастени поради оштетеноста на рељефот токму на тоа место. Широкото лице на мажот е наполно опкружено со кадрава коса и со густа брада, кои се стилизирани и линеарно предадени. Врз општата маса на косата поедини кадри се означени со српoвидно врезани линии, што в целост потсетува на орнаментот на рибина шлушпа. Детаљите на брадата од обете страни на лицето, во вид на пластични ромбоидни маси, поставени во неколку редови, се изведени со коси рески, што особено се забележува на десната страна, каде што рељефот е најдобро запазен. Инаку брадата е најповеќе оштетена во средината, каде што е не само многу истриена, туку и делум откршена. Заради ова за малите, на фотографијата одвај забележителни дупчиња, може само да се претпостави дека претставуваат траги од сврдел. Во плиток линеарен

---

[29] Д. Димитровъ, Портретьтъ върху античните надгробни плочи отъ римско време въ Североизточна Македония, Изв. бълг. арх. инст. XIII, 1909, стр. 101.

[30] Според Д. Димитров венецот на надгробните споменици од Северната Бугарија се јавува најрано кон крајот на I век н. е. (Надгр. плочи отъ римско време въ Сев. България, 74), а гирландата на спомениците од Македонија од II век (Изв. бълг. арх. инст. XIII, 1939, стр. 78).

[31] Во гробницата беше вѕидан само оној дел (поправо делови) од споменикот кој носел натпис. Деловите од фронтонот биле пронајдени надвор од гробницата доста време пред нејзиното откопување, на разни места. По пренесувањето во музејот установив дека сите делови му припаѓаат на еден ист споменик.

стил, карактерен за провинциска уметност од римско време, е предадена и фризурата на жената: со плитко врезани, лесно разбранети линии, кои тргнуваат од коренот на косата десно и лево од патецот, кон тилот, така што ушите остануваат наполно слободни. Со нешто подлабоки и пошироки бразди косата е разделена на појаси широки околу 2 см, а при коренот ограничена со две пластични линии, кои поаѓаат од патецот на кај ушите. Заради тоа што се прекинати во средината и што имаат брановидна форма, склони сме во нив да видиме повеќе плетенка или праменови на коса, отколку некаква пандолка или украс[32]. Лицето на жената се стеснува кон брадата и преминува во нежен, заоблен врат. Очите, со пластично предадени клепки, како и кај мажот, биле широко отворени и — заклучувајќи по отпечатокот во попивателната артија, изгледа дека имале врезана зеница.

За разлика од начинот по кој се третирани главите, телата се сосема занемарени. Тие се стилизирани наполно геометриски и до тој степен шематски предадени, што дури ни рацете не им се претставени. Се разбира дека во ваков случај за некои детаљи на телото или облеката, кои би можеле да укажуваат на полова разлика, не може ни збор да стане. Диплите од облеклото се предадени линеарно, во вид на полукружни концентрични ленти, чија мала пластичност е постигната со вдлабнување на нешто потесни канелури на веќе заоблената површина од рељефот[33].

Во слободниот дел од фронтонот претставени се: лево чешел и сандали[34], а десно цилиндричен сад со издигната рачка и-изгледа клинец[35]. Сосема десно, на рамката којашто е инаку без декорација, изобразен е предметот во вид на полумесечина, со вертикална рачка, а под него една ascia[36].

Полето одредено за натпис, коешто е со една пластична вертикална линија поделено на два дела, содржи два доста опширни епитафи[37], на коишто консекративната формула е врезана врз горната рамка од натписот, надвор од натписното поле (т. IV). Натписите гласат:

---

[32] Аналогија за оваа фризура, на којашто во рамките на овој труд не можеме повеќе да се запираме, пружаат рељефните претстави на некои надгробни стели од Мала Азија, само жените се претставени таму и со превес (cf. BCH XXXIII, 1909, 290/47, 295/50).

[33] На ист начин е третирана и бистата на еден споменик од Долно Водно (Споменик 98, бр. 431).

[34] Сандали со чешел, со некои други тоалетни предмети, и со неколку алатки, се претставени на еден надгробен споменик од Пиза (в. Д. Димитров, Беломорски преглед I, 1942, стр. 362, сл. 18).

[35] Не е исклучено дека тој предмет би можел да претставува и мала наковална со каква се служат кондурациите.

[36] Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, s. v. ascia. — На надгробните стели откриени кај нас, особено во Кавадарско, често се забележува сличен инструмент, но претставен во доста големи димензии, заедно со некои други предмети и понекогаш во одделно поле (Спом. 98, 121 — Горно Дисан; 134 и 155 — окол. на Кавадарци и тн.).

[37] Споменици со натписно поле вертикално разделено на два дела, кои без сомнение биле поставувани на семејните гробници, во Скопската околија се откриени на неколку места, на пр. во: Водно (Спом. 98, бр. 431), Моране (ibid. бр. 440), Арачиново (ibid. бр. 418), Генерал Јанковиќ (ibid. бр. 434) и тн. Сите овие — со исклучок на бр. 434 од кој е зачувано само натписното поле — имаат петаголно фронтоново поле со бисти или розети.

D(is)	M(anibus)
Cornifi- cia Vale- ria vix(it) an(nis) XXIII. H(ic) s(ita) e(st). L(ucius) Cornifi- cius Vita- les Iulia Valentina filiae p(iissimae) p(osuerunt). Hoc tu n- obis face- re debui- sti filia quam (=priusquam) nos[38] tibi.	L(ucius) Seius Matern- us vix(it) an(nis) XXVIIII. H(ic) s(itus) e(st). L(ucius) Cornifi- cius Vita- les Iulia Va- lentina ge- nero piis- simo b(ene) m(erenti) p(osuerunt).

Во натписите се забележуваат повеќе лигатури. Така, во десниот натпис се легирани буквите 9—10(Va) во осмиот и 8—9(ge) во деветиот ред. Во левиот: 6—7(ti) и 8—9(па) во деветиот и 7—8(ce) во дванаестиот ред. Во овој натпис буквата ,,О" во петнаестиот ред е напишана сосема ситно во однос на другите (1,5 см), а исто така и зборот ,,tibi" со кој се завршува натписот. Другите букви се високи од 3,5 до 6 см. Буквата ,,L" во шестиот ред е дополнително врезана.

Натписот ни соопштува дека споменикот го подигнале L. Cornificius Vitales и Iulia Valentina за својата ќерка Cornificia Valeria и зетот L. Seius Maternus. Ќерката живеела само дваесет три години. Нејзе ѝ е посветен левиот епитаф, додека десниот го содржи името на нејзиниот шест години постар маж. Левиот натпис е поопширен. Тој се завршува со една формула, која со оглед на содржина не е ретка во епитафите што родителите ги подигаат на своите деца, но која сепак во натписите откриени кај нас досега не беше забележана[39]. Инаку натписите се конципирани по ист начин. Започнуваат со заедничката консекративна формула, која не стои во никавка граматичка врска со понатамошниот текст. Во првата реченица кај имињата на покојниците имаме номинативна конструкција со формулата HSE. Во реченицата што следи, зависно од глаголот ponere, се преминало на конструкција во којашто имињата на дедикантите се во номинатив, додека зборовите што се однесуваат до умрените (filiae, genero) се во датив. Натписите со вакква стилизација не се ретки на територијата на Скупи. Гентилните имиња

[38] Го дополнил и прочитал овој, како и последниот ред, проф. д-р Михаил Петрушевски.

[39] Со слична формула се завршува и епитафот на касно-античката стела од Солин, публикувана од Д. Рендиќ-Миочевиќ во Вјесник за арх. и хист. далм. LVI—LIX/2, Сплит 1954—1957, стр. 156 и д. (... Qui quod primo mihi hoc facere debuerat ego feci). Тука се цитирани и неколку други примери.

Cornificius[40], и Seius[41] со овој натпис за прв пат се споменуваат кај нас. Ист е случај и со когноменот Maternus[42] но не и со Vitales[43].

Натписот не ни соопштува ништо за професијата на умрениот. Меѓутоа податоци за тоа се содржат во изобразените предмети, кои, како што е тоа чест случај на надгробните споменици — особено на оние од римско време, го дополнуваат текстот. Тие — зборот ни е само за предметите изобразени на десната страна од фронтонот — всушност претставуваат инструменти потребни за упражњување некој занает, со што јасно упатуваат на тоа дека L. Seius му припаѓал на занаетчискиот сталеж. Прецизирањето на неговиот занает најповеќе зависи од правилното толкување функцијата на српoвидниот предмет кој е претставен на рамката, бидејќи останатите се од таков карактер, што можеле да бидат ползувани и за повеќе занаети.

Предметите во вид на полумесечина, откриени во големо количество во областите кај што живееле Етрурци и Келти, од најголем број учени се протолкувани како ножеви за бричење, додека некои во нив гледаат едноставно ножеви за сечење кожа[44]. Бидејќи ни еден од предметите изобразени на овој споменик не може да се поврзе со берберскиот занает, а споменикот е од време кога веќе одамна бричењето беше излезено од обичај, ние немаме основа вопросниот предмет да го протолкуваме како брич. Останува во него да видиме еден крив нож (бичкија, culter crepidarius, περιτομεύς) каков според Forbes во римско време бил употребуван за сечење кожа при изработувањето на сандали[45]. Во прилог на ова мислење говори и еден предмет од Помпеи, кој покажува голема сличност со нашиот, а за кој се мисли дека можеби служел за сечење кожа[46], како и фактот што и денеска алат со ваква форма, само во разни варијанти, може да се најде во работилниците кај што се изработуваат разни предмети од кожа (сандали, чанти, опинци итн.)[47]. Со оглед на тоа што

---

[40] Овој гентилициј, кој може да се јави и во формата Cornuficius, му припаѓал на еден плебејски род од кој се спомнуваат повеќе значајни членови (cf. RE IV$_1$, 1900, 1605 sqq.). Еден L. Cornificius се спомнува како заповедник на флота во војната на Октавијан против С. Помпеј, а подоцна како намесник во Африка (RE ibid. 1605, 5). Не е исклучено Л. Корнификиј од нашиот натпис да е далечен потомок од некој ослободеник, или провинцијалец, кој се здобил со граѓанско право од пред малу спомнатиот L. C.

[41] Овој гентилициј се среќава често, особено во Јужна Италија (cf. BCH XXXVI, p. 131, 4). Меѓу неколку значајни лица, кои му припаѓале на овој род, се наоѓаат и неколцина со преноменот Lucius (RE II, 1921, 1120 и д.).

[42] В. CIL III, стр. 2400. Indices.

[43] Во формата Vitalis е многу чест когномен (в. H. Dessau o. c. III, p. 254. Indices. Во формата што ја имаме во нашиот натпис не се употребува често (в. CIL III 7506, 13737, и др.).

[44] Daremberg-Saglio, o. c. s. v. Novacula. Тука е укажано и на мислењето на Helbig, според кој бричеви во таква форма низ целиот антички период би биле најчесто во употреба.

[45] J. Forbes, Studies in ancient technology, Leiden (1957), vol. V, стр. 60. Овде е донесена и слика од една црнофигурна амфора на којашто е претставена кондураџиска работилница и во неа мајсторот при работа со περιτομεύς. (фиг. 13). — Сп. A. Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums, München und Leipzig (1888) s. v. Schuhmacher.

[46] Daremberg-Saglio s. v. sutor.

[47] На пр. една бичкија со рачка во средината, по форма наполно слична со алатот претставен кај Baumeister на сликите бр. 1649 и 1650 (в. заб. бр. 45) имаме забележано во една работилница за чанти во Скопје. Покрај ова, стариот скопски сандалџија Никола Иванов Смилев ми соопшти дека тој порано, пред војната, работел со бичкија каква што пред малу спомнавме, како и со таква која имала рачка поставена од страна, по форма многу слична со предметот изобразен на овој споменик.

и другите изобразени предмети можат да го најдат своето соодветно место во рамките на занаетот од ваков вид, на мислење сме дека нема да погрешиме ако претположиме дека L. Seius бил кондураџија — поточно сандалџија. И како некогаш, кога бил жив, тој е и овде со својот алат и со производите од својата работа, бидејќи сандалите во овој случај веројатно не се претставени само како дел од гардеробата на неговата жена.

Споменикот, како и претходните, им бил подигнат на приватни лица, така што епитафот не содржи никакови историски податоци, кои би можеле да послужат како сигурна основа за прецизно датирање. Меѓутоа, елементите добиени со анализа на натписите и на релјефите изобразени врз него, пружаат можност за неговото пошироко временско определување. Употребените како и изоставените формули, означување на лицата со три имиња — при што не треба да се заборави дека преноменот на дедикантот бил во левиот натпис дополнително врезан[48], стилот на натписите, лигатурите, стилските и техничките одлики на рељефите и најназад формата на буквите — сето тоа заедно упатува на крајот од II или на првата деценија од III век н. е.[49].

IV — Горниот дел од големиот надгробен споменик со кој гробницата била затворена од источната старана е откршен горе преку фронтонот, долу преку осмиот ред од натписот, оштетен и наполно истриен низ целата предна страна[50]. Сегашната висина му изнесува 1, 26, шир. 0,85, деб. 0,22 м. Изделкан е од бел, мермерест варовик (рег. бр. 1645-а).

Заклучувајќи од она што е зачувано и овој споменик, како и претходните, се завршувал со слободен шилест фронтон. Страничните акротерии, исто така слободно предадени, сѐ уште го чуваат својот убав украс во вид на полупалмети со спирали. Меѓутоа, во петаголното поле на фронтонот, некогаш профилирано, не се забележуваат никакви траги од каква и да е декорација. Натписното поле на некои места носи остатоци од профилиран рам. Натписот се наоѓа во таква состојба што секој обид за неговата реконструкција би останал без резултат. Од него е запазено само следново:

I	ред	. . . . D M
II	,,	 I
III	,,	. . . . I . . . . S
IV	,,	. . . . VS . . . .
V	,,	. . . . A VAL
VI	,,	. . . . PV .
VII	,,	. . . .
VIII	,,	P . . . . V . .

Висината на доста длабоко врезаните букви изнесува околу 6 см.

[48] Ова очигледно укажува на тоа дека во тоа време преноменот веќе го немал она значење што го имал порано (cf. Thylander, o. c. p. 77).

[49] Во прилог на ваквото датирање говори и ортографијата на когноменот Vitales.

[50] Долниот дел од овој споменик беше поставен во западната страна од гробницава. Неговата предна страна е наполно упропастена.

Што се однесува до датирањето на споменикот може да се рече само толку, дека тој не би можел да биде подигнат порано од II век н. е., ниту пак подоцна од почетокот на IV век н. е.

Гробницата за којашто во оваа статија зборувавме претставува составен дел од некрополата што се простирала на локалитетот ,,Рокомија'' во подоцнешното римско време. Од некрополава, во текот на теренски работи околу изградбата на Железарата, на местото ,,Скретница'' беа упропастени над дваесет гробови конструирани од големи тули и тегули[51]. Освен скелети и керамични и стаклени садови, најчесто искршени, овие гробови по кажувањето на работниците не содржеле никакви други предмети.

Неколку скелетни гробови биле откриени и при копањето на ,,стопи'' за темелите на Механичката работилница[52]. Во едната од тие ,,стопи'', на длабочина од 45 см беа пронајдени бардаците претставени на сликата бр. 8, што се наоѓаат сега во Археолошкиот музеј[53]. Тие се и по форма и по димензии мошне слични. Имаат ниска нога, топчест мев, висок цилиндричен врат со



а Сл. 8 — Fig. 8 б

прстеновидно задебелен профилиран раб, и по една рачка, украсена со три бразди. Десниот е од жолта, добро печена земја, со темно црвен премаз (рег. бр. 1663, сл. 8-б)[54]. Меот, на местото каде што започнува рачката, му е обележан со неколку концентрично врежани линии, а вратот со повеќе плитки канелури. Левиот сад е од бледо розе печена земја. Садот бил премачкан со потемен премаз, што се забележува само на некои места, зашто е речиси низ

[51] Површинскиот материјал што го забележив на овој терен се состоеше само од разни керамични фрагменти (тули, тегули, садови итн), стакло, коски и сл.

[52] Пресечени коски и фрагменти од ќерамиди можеа да се забележат во поедините ,,стопи'' на длабочина од 45 до 75 см од изнивелираната површина на теренот.

[53] Работниците ги откриле во мес. септември иста година кога и гробницата.

[54] Димензии: вис. 21; промерот на дното 8,5; пром. на отворот 5,3; пром. на мевот 17 см. Горниот дел од вратот со устата, порано откршен, сега е залепен.

целата површина покриен со сивобела инкрустација од вар (рег. бр. 1664, сл 8-а)[55]. Горниот дел од мевот, започнувајќи од коренот на рачката, украсен му е со неколку концентрично профилирани појаси.

Од овој терен е и садот од провидно стакло, кој има топчеста форма и цилиндричен, горе профилиран врат (рег. бр. 3634, сл. 9)[56].



Сл. 9 — Fig. 9

Во Рокомија, покрај гробовите, беа откриени и остатоци од една мала градба, чии темели работниците ги откопале на околу осум мстри источно од гробницата, при што пронашле неколку бронзени монети од подоцнешно римско време[57], и една грчка, која може да се датира во периодот меѓу 400 и 344 година[58].

Освен на овој локалитет и во веќе спомнатите села, гробници од овој тип на територијата на Скупи беа откриени во Сопиште[59] и во Долно Водно[60], а заклучувајќи од надгробните стели на кои се забележува дека биле адаптирани за таа цел, и на некои други места, на пр. во Бардовце[61], Моране[62], Чучер[63] и тн. Тие се сите од подоцнешно римско време. Трите од нив, како што видовме, се од IV век.

Со откривањето на гробниците од ваков тип, покрај инвентарот што го содржат тие доколку не се наполно ограбени, секогаш се здобиваме и со антички сполија, кои најчесто се состојат од надгробни споменици. Овие споменици, колку и да се понекогаш значајни, затоа што не се во својата првобитна функција, не можат да се исползуваат научно до максимум. Меѓутоа, тие секогаш

---

[55] Димензии: вис. 22; пром. на дното 9,2; пром. на отворот 5,7; пром. на мевот 17,5 см.,

[56] Садот е на неколку места напукнат, а преку вратот косо откршен. Висок е 10 см. Промерот на мевот изнесува 9,8 см.

[57] Монетите се предадени од страна на работниците на Археолошкиот музеј. *Рег. бр.* 1650. A. D.N. Valentinianus p. f. Aug. R. Gloria Romanorum (H. Cohen, o. c. t. VIII p. 88/12). *Рег. бр.* 1651: A. D.N. Valens p. f. Aug. R. Gloria Romanorum (ibid. p. 103/11). *Рег. бр.* 1652: A. Глава на императорот на десно, R. (Не може да се детерминира — излизано).

[58] Рег. бр. 1649: A. Глава на Лариса, R. Коњаник Λαρις.. (A. Catalogue offhe greek coins in the British museum, Thessaly, p. 32/85).

[59] Жива антика 1954, стр. 196 и д.

[60] Споменик 71, бр. 559.

[61] Споменик 98, бр. 421 и 422.

[62] Ibidem бр. 442.

[63] Ibidem бр. 451.

За јазичната корекција на текстот најтопло му се заблагодарувам на проф д-р Михаил Д. Петрушевски.

Фотографиите, освен бр. 1, 2 и 7, се од Димче Черњаковски, фотограф при Археолошкиот музеј во Скопје, а цртежите од Марија Малахова.

укажуваат на некрополи од кои некогаш биле донесени, кои во времето на подигнувањето на вакви гробници секако биле веќе напуштени, а не можеле да бидат од нив премногу оддалечени. Бидејќи е тоа така, со секое пронајдување на гробници од овој тип, веднаш се наложува и задачата да се локализираат постарите некрополи за да би се добила можност за проучување на гробовите и спомениците што им припаѓале, како и на одделните споменици, во заемна врска, а во рамките на еден подолг временски период. Исто така и во овој случај се поставува прашањето за откривање на постарата некропола, прашањето коешто својот одговор треба да го добие во догледна иднина.

Borka Josifovska

UN TOMBEAU ROMAIN PROVENANT DE „ROKOMIJA"

RÉSUMÉ

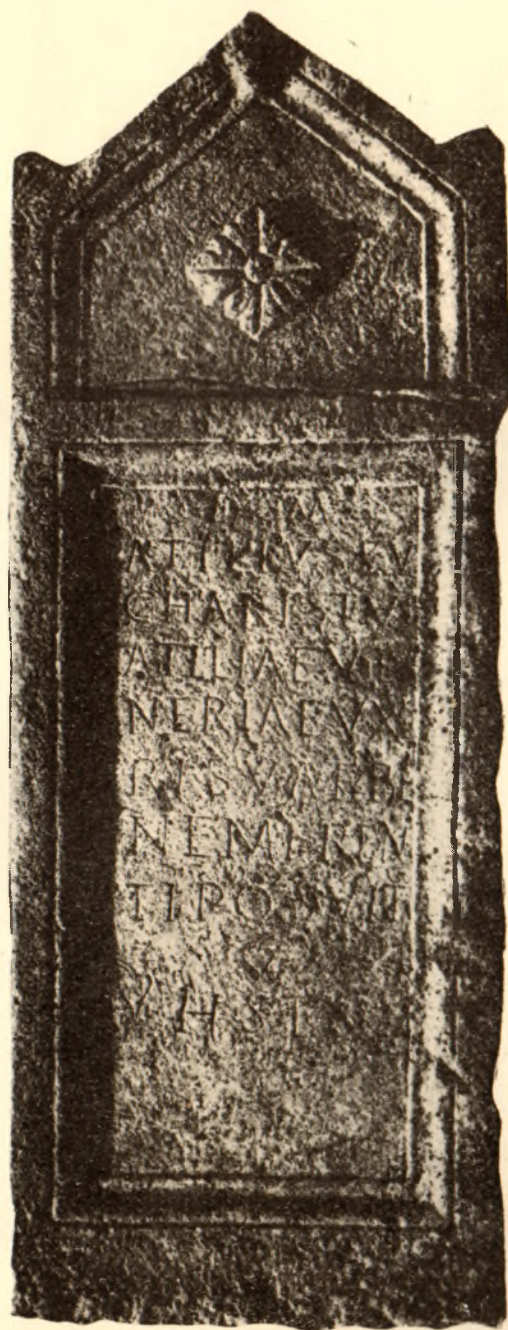
Dans cet article l'auteur publie un tombeau de famille du IVe siècle, ainsi que d'autres objets provenant de la localité „Rokomija", qui se trouve dans le rayon de la ville de Skopje. Le tombeau a été mis à jour par hasard en 1954 lors du nivellement du terrain pour la construction d'une grande ferronnerie. Il a été découvert à une profondeur de 1 m 80. Dans sa construction ont été réemployées quatre stèles funéraires portant des inscriptions latines, conservées aujourd'hui au Musée archéologique de Skopje. Le plancher était pavé avec 16 briques de dimensions 41 × 27 (28) × 4,4 sm. Les briques, ainsi que les dalles, étaient réliées entr'elles par du mortier. Les dimensions de ce tombeau étaient: longueur 1 m 85, largeur 1 m 15, profondeur 0 m 85. L'orientation: E-0 (fig. 1, 2, 7). Le tombeau renfermait trois squelettes. Il ne contenait qu'une fibule en bronze dorée de type cruciforme (fig. 6), une boucle en bronze dorée (fig. 3), une cruche de terre cuite (fig. 5), un vase en verre (fig. 4) et deux monnaies *(folles)* du IVe s. (pl. III, fig. 2 a-b, v. page 199 note 11). D'après la monnaie appartenant à l'empereur *Galerius Valerius Maximianus* (n° 1648, Cohen, t. VII, p. 107/48) le tombeau n'est pas antérieur à 305 de n. ère, année où cet empereur prend le titre d'Auguste. Quand aux stèles funéraires qui ont servi de matériaux de remploi lors de la construction du tombeau, elles se rapportent à des dates différentes. L'auteur date la stèle n° I de la fin du IIe ou du début du IIIe s. de n. ère (pl. I), le n° II de la première moitié du IIe s. de n. ère (pl. II fig. 1), tandisque pour la stèle n° III elle propose la fin du II^e ou la première décade du IIIe s. de n. ère (pl. II, fig. 2,; pl. III, fig. 1; pl. IV).

Exepté ce tombeau, dans la même localité-au dire des hommes employés à des travaux de nivellement du terrain-ont été fouillées plus de vingt tombes, qui étaient murées seulement avec des tuiles.

A une distance d'environ 10 mètres du tombeau vers l'est ont été découverts les restes des fondements d'un petit bâtiment carré et à cette occasion quelques pièces de monnaies en bronze (v. p. 211, , n. 57, 58).

De la même localité proviennent aussi deux cruches de terre cuite (fig. 8) et un vase en verre (fig. 9).

Табла I



T. I, стр. 202. — Pl. I, p. 202.

Табла II



Т. II, сл. 1, стр. 203.
Pl. II, fig. 1, p. 203.



Т. II, сл. 2, стр. 205.
Pl. II, fig. 2, p. 205.



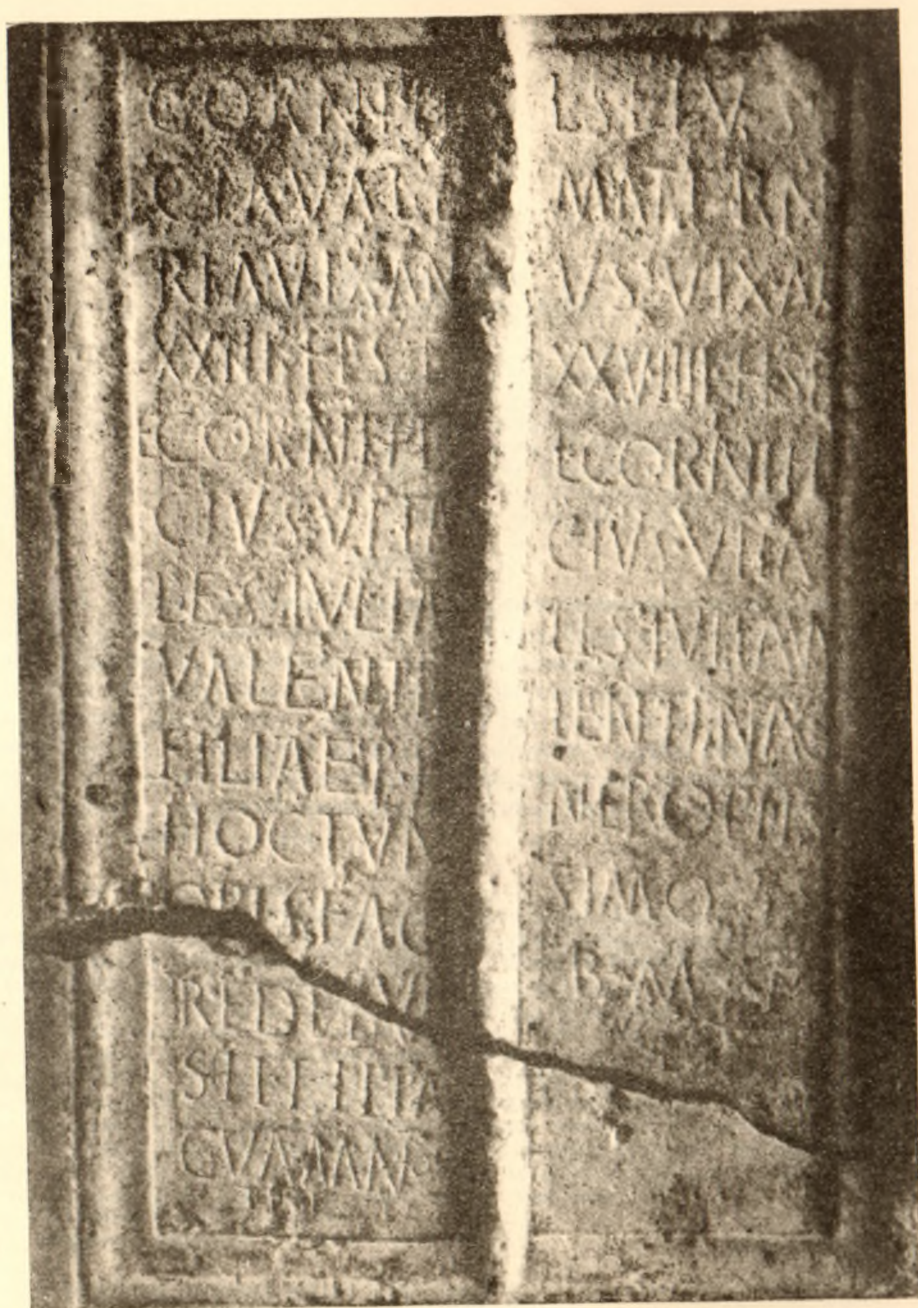
Т. III, сл. 1, стр. 205. — Pl. III, fig. 1, p. 205.



a b

Т. III, сл. 2, стр. 199. — Pl. III, fig. 2, p. 199.

Табла IV



Т. IV, стр. 206. — Pl. IV, p. 206.

БРАНКО М. ВЕЉКОВИЋ

ДУШАН РАЈИЧИЋ
ЖИВОТ И ПЕДАГОШКО ДЕЛО[1]

Закључак докторске десертације Бранка Вељковића примљене од Управе Филозовског факултета Универзитета у Скопљу на основу реферата комисије у саставу·
Др Хараламтије Поленаковић, ред. професор
Др Слободан Поповић, ванр. професор и
Др Павао Вук-Павловић, ванр. професор
и брањене 27 децембра 1958 год.

ЗАКЉУЧАК

Душан Рајичић је живео и радио у време најживљих педагошких реформних струјања и у њима је активно учествовао. Осамдесетих година прошлога века педагошки, психолошки и друштвени радници почели су да траже нове путеве у настави и васпитању, и тада се јављају многи реформни правци, чији интензивни рад прекида Први светски рат да би се по свршетку рата још интензивније и потпуније развили. Тридесетих година овога века они се смирују, и то је оквирни период прве етапе реформних покрета и праваца у свету. Управо у то време живи и ради Душан Рајичић, који и сам узима најактивније учешће у њима.

I. Предмет метод и извори.

1· Педагошки научно-истраживачки рад у нашој земљи развијао се у специфичним друштвено-историским условима У прво време искључиво усмерен преводилачком и компилативном линијом (Миријевски, С· Д· Поповић, Милорад Шапчанин и др·), тај рад у нешто повољнијим условима, са обогаћеном педагошком праксом и повећаним бројем педагошких стручњака, ослобађа се слабости почетништва и неоригиналности· Наши педагози се школују у водећим педагошким центрима Европе (Halle, Jena и др·), стичу широку педагошку културу и солидну методолошку основу за научни рад· Др Душан Рајичић, један међу најистакнутијим нашим хербартијанцима, методичар високо оцењених вредности, педагог протанчане културе и неуморни истраживач, који је био изразити ,,присташа Хербартове педагогије" али са својствима научног радника који није статично затворен у својим погледима и убеђењима већ који усваја ,,нове тековине педагошке науке нетом би се уверио, да су боље од већ утврђених педагошких назирања"[1], предмет је овог рада·

У току проучавања Рајичићевог живота и рада коришћени су[2]

1· Штампани Рајичићеви радови,

2· Објављени радови о Рајичићу и његовом раду,

---

[1]) Педагогијски лексикон, Загреб 1939, стр. 335.

[2]) Од стране 231 па све до стр. 243 дат је детаљан попис извора и осталог материјала.

Душан Рајичић је још као ученик ниже гимназије показивао интерес и смисао за писање, односно за решавање неких проблема од општег интереса. Кад је завршио учитељску школу, тј. после прве године рада у школи организује рад на ,,Новој дечјој рачуници" и тражи повољан моменат да се отисне у свет ради усавршавања, што му је коначно пошло за руком. А кад се вратио са студија, предао се потпуно теориском и практичном раду, чији су резултати били студије, расправе и стручни чланци, као и методике свих наставних предмета у основној школи, осим методике рачунске наставе, коју је био наговестио.

Рајичићев рад, па, према томе, и његов значај за развој педагошке мисли код нас, био је разноврстан. Рајичић је радио као наставник основне, средње и више школе, и ту је његов допринос био всома значајан,. Као учитељ основне школе, он не оставља неки видни траг из тог периода, али је тај рад био њему много користан. Он је упознао живот и учитеља са свима слабостима и недостацима који су пратили тај живот и стекао драгоцено искуство које му касније много помаже у решавању сложених наставно-васпитних проблема школе и појединаца.

Кад је Рајичић завршио студије, био је школски надзорник, професор учитељске школе, референт министарства просвете за основну наставу, инспектор министарства просвете за учитељске школе и професор више педагошке школе.

Рајичић није учитељ који се затвара у четири школска зида, већ примеран просветни радник у пуном смислу те речи. Он воли децу и одрасле и у сталном контакту је са њима делујући веома позитивно и просветитељски на своју средину. Као школски надзорник имао је изванредну прилику да са једног другог стајалишта, много шире, упозна школу, њен живот и људе који у њој раде и да са тих позиција дејствује на унапређење организације и квалитета наставе. С друге стране, он својим знањем, ауторитетом и добром вољом стручно уздиже учитељски кадар на свом терену. Рајичић није био надзорник већ пријатељ и саветник, и такав је остао у памћењу оних са којима је радио.

---

3. Необјављена, веома богата, рукописна заоставштина,
4. Документи о школовању и службовању,
5. Мемоарски материјали од родбине и познаника,
6. Фотографије,
7. Приватна преписка Др Рајичића са Проф. Др Слободаном Поповићем и др.,
8. Разговори са савременицима и ученицима Др Душана Рајичића,

II

Петар Рајичић[3], отац Душанов, рођен је у Банату у месту Велики Сент Миклош, пребегао за време Мађарске буне у Србију и запослио се као учитељ у Титовом Ужицу. Ту је рођен Душан 9 марта 1866 године[4]. Две године касније Петар је прешао у Београд где је радио као учитељ Теразиске основне школе[5].

---

[3]) Петар је био правник са будимпештанског универзитета.

[4]) Напомињемо да је датум рођења утврђен на основу званичних докумената, односно да су подаци дати у Педагогијском лексикону, Загреб, 1939 г. као и у Споменици десетогодишњице рада Више педагошке школе у Београду 1924—1934 нетачни.

[5]) Ту је данас Осмогодишња школа ,,Жарко Зрењанин".

Кад је Рајичић радио као професор учитељске школе, за собом је имао прилично практично животно искуство и потпуно изграђено мишљење о томе какав нам је учитељ народне школе потребан. У то време он је почео рад на својим методикама, рад који је био пионирски. Захваљујући веома солидној стручној спреми, коју је понео са студија, и савесном проучавању, примењивању и проверавању резултата проучавања у наставној пракси, он дубоко заснива методику на психологији, и методика управо са њим постаје код нас наука. Ми смо, као што је познато, имали још педагога из исте школе, вредне и савесне људе, али они нису тако радили — на пр. Љ. Протић, а у настави матерњег језика неке наше савремене методике заостају за његовом.

На положај референта за основну наставу министарства просвете Рајичић је дошао после двадесетогодишњег рада и учења, дакле, са богатим животним искуством и солидном стручном спремом. Одатле Рајичић дејствује у прво време на цело подручје преткумановске и покумановске Србије а доцније и Југославије. Рајичић је био ауторитет у министарству просвете и по својој стручности и по познавању проблема основне наставе. На том месту он је оставио видан траг своје активности, који је имао значај за даљи развитак рада тога одељења. Његов допринос од општег значаја је: 1. Што су његовом заслугом и настојањем учитељи уведени на рад у министарство просвете, 2. Што је образована комисија за испитивање учитељских кривица, 3. Што је образована комисија за учитељски распоред, 4 Што је заведен стални школски надзор, 5. Што је надзорничка функција поверена и учитељима основних школа, и 6. Што се борио за углед учитеља, због чега му је одато и признање.

Као инспектор министарства просвете за учитељске школе, он је много допринео правилном решавању проблема недостатка учитељских кадрова, као последице рата и проширења мреже школства, на тај начин што је настојао да се отварају нове учитељске школе и педагошка одељења при гимназијама.

На раду у Вишој педагошкој школи Рајичић је руководио Етичко-педагошким семинаром и у том семинару формирао велики број наставника грађанских и учитељских школа, као и школских надзорника.

Душан је учио основну школу, нижу гимназију и учитељску школу у Београду, Студирао је у Јени где је дипломирао и докторирао.

Још као ђак нижих разреда гимназије сарађивао је у дечјим листовима „преко Саве и Дунава" „Голубу" и „Невену", и „као дечко од 14 година у друштву с покојним Милорадом Митровићем, Браниславом Нушићем и Миленком Веснићем покренуо први дечји лист у Србији „Српче", који је после дуго још постојао као једини лист те врсте с ове стране Саве и Дунава"[6].

Као студент био је одмах запажан од Рајна и „примљен за редовног члана универзитетског педагошког семинара, т. ј. одмах је стекао право да држи стална и угледна предавања... За све три године што је провео у семинару, држао је стално у својим рукама рачун у једном разреду и певање у нижим (I—IV) разредима вежбаонице"[7]. Рајн се веома похвално изражавао о предавањима која је Душан држао, па је једном рекао: „Рачун се налази у потпуно поузданим рукама", а за једно предавање из певања је рекао: „Ово је најбоље предавање од како је семинара"[8].

---

[6]) Душан Рајичић, Концепт животописа, стр. 1, ред 23.
[7]) Душан Рајичић, Концепт животописа, стр. 2, ред од 1—9.
[8]) Душан Рајичић, Концепт животописа, стр. 2, ред од 1—9.

Почетком овог века наша школа јс била добро организована, а рад у њој није заостајао за школским радом у другом свету. После Првог светског рата реформни педагошки покрети су почели интензивније да се боре за своја схватања и заузимају све више позиција у школству потискујући Хербартову школу. То је, међутим, довело до тога да су стабилност организације наставе, наставни план и програм, систематичност у настави и сл. били доведени у питање. Рајичићева је највећа заслуга и за науку од највећег значаја што је он био присталица свега напредног у новим струјањима, али ништа није примао што раније није проверио у условима рада наше школе. Да Рајичић није ништа друго урадио за нашу школу осим овога, био би заслужан за развој нашег школства и васпитања.

Рајичић је имао много смисла за меру и оцену вредности нозих достигнућа у теорији и пракси васпитања, па је као васпитач многих генерација преносио то и на своје ученике. У томе је његов велики значај. Благодарећи томе наша је школа, како смо већ напоменули, била поштеђена многих искушења и незгода којс, су је могле задесити.

Рајичић је имао сасвим савремено схватање о кажњавању. Ово потиче пре свега из његове хуманости и одраз су његовог великог оптимизма, а засновано на добром познавању психологије деце, младежи и одраслих. Значај тога је у томе што је он то преносио на своју околину, а у првом реду на своје ученике.

Рајичићев рад на дечјој психологији код нас је од трајне непроцењиве вредности, јер се управо с њим тј. његовим радовима почиње рад на дечјој психологији. Његова шема за упознавање индивидуалности и ако има својих недостатака (израђена је према старој аналитичкој психологији), претставља у оно доба напредак у проучавању ученика у друштвеном васпитању. По њој се испитују: интереси, склоности и омиљена занимања, дакле питања од веома великог научног интереса, која се после занемарују. Међутим, две деценије после тога педагози и психолози поклањању велику пажњу проучавању интереса и склоности па, и данас су код нас то актуелни научни проблеми. Овоме треба додати и то да је Рајичић један од оснивача друштва за дечју психологију.

За време студирања Рајичић је пратио развој 6 ученика вежбаонице педагошког семинара и као резултат тога трогодишњег испитивања појавила се његова психологијска студија „Sechs Schülerbilder" у годишњаку „Aus dem Pädagogischen Universitäts — Seminar zu Jena" 1899, VIII, 206—213[9], запажена и одмах прештампавана у Немачкој (Др Хартман и др), а код нас преведена и штампана 1910 и 1928 г. Својим настојањима да се оснује Српско друштво за дечју психологију и прилозима из дечје психологије Рајичић је постао пионир на проучавању живота нашега детета.

Своју докторску дисертацију „Berücksichtigung der Individualität in der Massenerziehung" бранио је и штампао у Јени 1899 г.

Рајичић је службовао у резним местима Србије и у разним звањима. Умро је 11-I 1934 г. као професор Више педагошке школе у Београду.

---

[9]) Др Душан Јовановић пише у „Учитељу" од 1939 г. (св. 9, стр. 15) да је овај рад његова докторска дисертација, што није тачно.

Његови педагошки погледи су у целини узев ограничени временом и обремењени једним одређеним погледом на свет. Али многи његови ставови по појединим питањима изненађују својом прогресивношћу када се има у виду горња констатација. Питање реформе, казне и кажњавања, проблема диференцијације и груписање ученика по способностима или имовном стању (положају родитеља), уџбеничка питање и сл. Рајичић третира на сасвим савремени начин у нашем смислу те речи.

У његовим методичким погледима такође видимо Рајичића како се колеба, стаје на пола пута, или оде напред за читаву епоху. Он је на пр. разграничио методу разговора од методе дискусије. Он је у религијској настави опрезан, одмерен па чак у извесном смислу и напредан, али ипак не успева да изађе из ограничености својих филозофских, у основи, идеалистичких ставова. Он каже да се развијањем свести код људи мењају религиске представе и осећања, што је тачно. Али му је овде требало да учини само један мали напор да преброди своју ограниченост и стане на научно становиште, да развитак научних сазнања сигурно истискују религиска осећања из свести људи.

У историској настави Рајичић иде напред и донекле излази из методичких једностраности волунтаризма и интелектуализма који су били карактеристични за оно време и схватања, али упада у једностраност емоционализма. Сви су ови правци превазиђени схватањем о дијалектичком јединству психичког живота. Но коликогод Рајичић није дошао до краја, не треба да се заборави да његови ставови својом дубином и систематичношћу премашају погледе осталих наших методичара онога времена.

Значајан је и вредан пажње Рајичићев допринос оцене васпитне вредности наставе познавања природе. Поред осталог он истиче компоненту неговања естетских осећања у овој настави. Деца треба да заволе природу и да уживају у њој. Уживајући у њој они је упознају; упознајући они уживају, јер откривају и доживљавају лепоте природе која их окружује. Исто тако значајно

III

Дисертација обухвата ова поглавља:

је његово гледање избора и распореда наставног градива, где се он супротставља схватању да је систематизовање циљ наставе природних наука у васпитној школи, које је довело до тога да се није водило рачуна о међусобном односу, који влада у природи. Рајичић такође, и у вези с тим, исправно научно решава проблем корелације међу наставним предметима кад каже да живот у природи треба свестрано проучити. Према томе неприхватљиво је Песталоцијево гледиште да природне предмете треба посматрати само у школи, зато што су у природи дати у реду који није довољно подесан на саму наставу. И у вези с тим Рајичић указује на педагошку вредност школских излета и школских градина и значај извођења наставе у њима. У време, дакле, кад је вербална настава и књишка школа углавном доминирала, Рајичић је захтевао и у практичном раду примењивао ова савремена дидактичка схватања.

Проблеме наставе матерњег језика Рајичић је досад најбоље обрадио, и његова друга свеска Посебне дидактике у методском поступку није превазиђена. Значајан је код те наставе Рајичићев став о могућности отступања од формалних ступњева кад се обрађује штиво. При обради штива је главно естетско дејство, ступњеви асоцијације и систем нису неопходни код сваког чланка.

Разуме се да су у његовом делу дошли до изражаја извесни назадни погледи и концепције, али Рајичић у науци никад није био догматик, назадан а најмање реакционар. Узроке његових слабости, односно слабости које се појављују у његову делу, треба тражити и објаснити добом и средном у којој је он живео и радио. Али у његову делу он је изнео и развио читав низ савремених мисли и схватања и због тога он заузима једно значајно место у историји наше педагогике.

Рајичић је остао веран до краја живота своме схватању да ,,данашње друштвено уређење не омогућава вредним и даровитим да се развију", и велика је штета што није имао снаге да се и на други начин активно бори против тог уређења и тиме да свој још већи допринос измени тог уређења.

RESÜMEE

Aus der Doktordissertation, welche Branko M. Veljković am 27. Dezember 1958 vor der philosophischen Fakultät der Universität zu Skopje verteidigt hatte.

Die pädagogische wissenschaftliche Forschungsabeit entwickelte sich in Serbien am Ende des vorigen und am Anfang dieses Jahrhunderts mit Zeichen von Schwäche, Anfängertum und Mangel an Originalität. Bakić unterbricht diese Praxis und Rajičić setzt mit Erfolg die Entwicklung der pädagogischen Wissenschaft fort, indem er bemerkenswerte Beiträge nicht nur im Lande sondern auch im Auslande d. h. in Deutschland geliefert hat.

Diese Dissertation stellt sich zur Aufgabe, das Leben und Werk Dr. Dušan Rajičić's zu beleuchten. Rajičić hat die Elementar- und Mittelschule in Beograd begonnen und beendet und nachher in Jena studiert. Nach der absolvierten Lehrerschule verbrachte er mehrere Jahre als Lehrer in verschiedenen Orten Serbiens

und nach der beendeten Universität war er zuerst Professor der Präparandie dann Referent und Inspektor im Kultusministerium und zuletzt Professor der höheren Pädagogieschule in Beograd. Noch als Kind zeigte er Sinn für Schreiben und wurde zum Mitarbeiter an den Kinderzeitungen „Neven" und „Golub", während er schon in seinem 14. Lebensjahr mit Branislav Nušić die erste Kinderzeitung in Serbien „Srpče" ins Leben ruft. Während seines Studiums wurde er seitens Professor Rein's bemerkt, welcher sich über eine Vorlesung Rajičić 's über Gesang folgendermassen ausdrückte: „Das ist die beste Vorlesung seitdem das Seminar besteht." Während seiner Arbeit in der Universitätsübungshalle hatte Rajičić Gelegenheit, drei Jahre lang die Entwicklung von sechs Schülern zu betrachten und als Resultat entstand daraus seine weithin bekannte Studie „Sechs Schülerbilder", die in dem Reinischen Seminaralmanach „Aus dem pädagogischen Universitätsseminar zu Jena", J. 1899, VIII, Seite 206—213 publiziert wurde, sofört auffiel und in Deutschland wiedergedruckt wurde (Dr. Hartman und andere). Im selben Jahre verteidigte er vor der Kommission Rein, Eucken und Lipman seine Doktordissertation „Berücksichtigung der Individualität in der Massenerziehung", die auch im selben Jahre gedruckt wurde.

Dušan Rajičić ist einer der hervorragensten Herbartisten, ein Methodiker hohen Ranges, ein Pädagog erhabener Kultur und unermüdlicher Sucher, ein ausgeprägter Repräsentant der Herbartschen Pägagogie, aber, auch ein Wissenschaftler, der immer bereit ist, jene neue Errungenschaften der pädagogischen Wissenschaft sich zu eigen zu machen, von denen er fand, daß sie besser als die schon erprobten pädagogischen Aspekte sind.

Rajičić hat seine pädagogischen und methodischen Studien auf seine Betrachtungen des psychischen Lebens des Kindes sowie auf den Errungenschaften der damals modernen Kinderpsychologie begründet. Herbart's Pädagogie wankte nicht in Bezug auf die Übertragungsmethode, wobei Rajičić die Meinung vertritt, dass es mehrere Übertragungsmethoden gibt. Rajičić war der erste, der die Methode des Gespräches von der Methode der Diskussion abgegrenzt hat und gerade in diesen Bezuge ist seine Beilage und Studium des Problems der Übertragungsmethode noch grösser. In Rajičić's Methodik (Band II) kann man für jene Zeit sehr bemerkenswerte Momente erblicken wie: die Meinung, dass beim Vortragen der Muttersprache das Kultvieren des ästhetischen Interesses eine Aufgabe sei, die Rolle der Erlebnisse in der Entwicklung der Kindersprache, Wahrheitsliebe als Basis und Direktive für die Erziehung der Sprache, die schriftliche Ausdrucksweise der Kinder, wobei nur Erlebnisse Inhalt des Geschriebenen sein können u. s. w.

In der Zeit lebhaftester Reformströmungen las er alle Zeitungen, aber erst dann, als er ihren Wert in den Arbeitsbedingungen unserer Schule überprüft hatte. Ausser pädagogischen Begriffen, die durch die idealistische Philosophie jener Zeit begrenzt sind, gibt es in seinen Werken auch viele Ansichten und Gedanken, die progressiv sind im heutigen Sinne dieses Wortes. Seine Manuskripte, die er hinterlassen hat, bilden ein sehr wertvolles Material für weiteres umfangreicheres Studium, welches mit dieser Studie nicht umfasst werden konnten.

А. СПАСОВ

РАЈКО ЖИНЗИФОВ

Живот и книжевна дејност*

Еден од нашите најзначајни писатели во XIX век, Рајко (Ксенофонт) Жинзифов, е роден во Велес, февруари 1839 г. Основното образование го добил во родниот град од татка си Јоана Ѕинѕифа и учителите М. Будимировиќ и Н. Христодуловиќ. Морал рано да го прекине редовното школување и од почетокот на 1856 до јули 1858 бил учител во Прилеп и Кукуш од каде истата година заминал во Русија.

Како стипендист на Словенскиот благотворителен комитет во Москва се запишал 1860 г. на Историско-филолошкиот факултет на Московскиот универзитет, кој го завршил во јануари 1865. По завршувањето на факултетот, плашејќи се од прогоните на турската власт, не смеел да се врати во Македонија и останал на служба во Москва, примајќи и руско поданство. Од август 1865 па до неговата превремена смрт — умрел по кусо боледување на 15 февруари 1877, на 38 годишна возраст — непрекинато бил наставник по старогрчки јазик во повеќе московски школи: во Лазаревскиот институт за источните јазици и во неколку гимназии.

Само уште еднаш откога заминал за Русија имал можност да ја види родната земја и своите најблиски и тоа во текот на двомесечното патување низ Македонија преку летото на 1866. Бил 1870 во Букурешт, Галац и Браила, каде ја објавил и својата поема ,,Крвава кошула".

---

* Овде се дава куса содржина на докторската дисертација на Александар Спасов: ,,Рајко Жинзифов, живот и книжевна дејност", одбранета на 3. VII. 1959 година на Филозофскиот факултет во Скопје, пред Комисијата во следниот состав: д-р Харалампие Поленаковиќ, редовен професор на Филозофскиот факултет во Скопје, Блаже Конески, редовен професор на Филозофскиот факултет во Скопје и Димче Левков, вонреден професор на Филозофскиот факултет во Скопје.

Докторската дисертација ,,Рајко Жинзифов, живот и книжевна дејност" се состои од следните поглавја: Предговор, Биографијата на Рајко Жинзифов, Развојниот пат на Рајко Жинзифов, Поезијата на Рајко Жинзифов, Обид на Рајко Жинзифов во прозата, Публицистиката на Рајко Жинзифов, Преводите на Рајко Жинзифов од словенските книжевности, Интересот на Рајко Жинзифов кон народното творештво и друга книжевна дејност, Заклучок, Белешки, Избор од необјавени архивски документи, Извори и литература.

За изработувањето на оваа докторска дисертација користена е постојната литература, печатните извори и најглавно фондовите на вкупно 11 архивски институции во Москва, Ленинград и Софија.

Огромно и решавачко влијание во развојот на Р. Жинзифов укажал Д. Миладинов со кого нашиот поет се запознал во Прилеп 1856 г. Р. Жинзифов е непосреден и доследен следбеник на Д. Миладинов. Решителното раскинување со грцизмот, борбата за самостојна народна црква, јасно изразените симпатии кон словенството, укажување на величието на нашето минато, афирмирање на народното како здрава основа за изградувањето на националната култура, собирање на народното творештво и сл. — тоа се основните ставови од национално-политичката и културна програма на Д. Миладинов, а кои ги презема исцело Р. Жинзифов и во чии рамки се одвива неговата целокупна активност и како национален работник и како писател.

Во Русија Р. Жинзифов се доближува до словенофилите. Тој усвојува извесни точки од идејно-политичките разбирања на словенофилите, кои ги изразува во својата поезија и особено во публицистиката. Соработката на нашиот поет со словенофилите е пред сè по прашањето за улогата на Русија во ослободувањето на Јужните Словени од турското ропство.

Во книжевната работа на Р. Жинзифов, особено во неговата поезија, се чуствува влијанието на нашата народна песна, донекаде на поезијата на К. Миладинов и во голема мерка влијанието на најистакнатите прстставници на словенскиот романтизам во книжевноста: А. С. Пушкин, М. Лермонтов, Т. Шевченко, Некрасов, и др.

Книжевната и публицистичка дејност на Р. Жинзифов е разновидна и прилично богата. Тој е автор на околу, засега познати, четириесет стихотворби, на еден прозен состав, на повеќе преводи од руската, украинската, чешката и полската поезија, потоа на голем број публицистички написи од политички, историски и книжевно-историски карактер, како и на преводи на руски јазик на некои дела од книжевностите на Јужните Словени; едновремено се занимавал и со собирање на нашето народно творештво.

Уште во Македонија, по сугестија на Д. Миладинов, собирал фолклорни материјали од кои еден дел е објавен во Зборникот на браќата Миладиновци.

Првите свои песни ги објавил 1860 година во „Братски труд" и во цариградското списание „Б'лгарски книжици". Четвртата свеска од списанието „Братски труд" (списанието излегувало во Москва и го издавале група младинци, Македонци и Бугари, кои тогаш се школувале во Русија) е речиси целата исполнета со песни од Р. Жинзифов. Во 1863 г. во Москва објавува обемна збирка од свои песни и преводи на македонски јазик од творбите на Т. Шевченко, превод на „Слово о полку Игореве" и на „Краледворскиот ракопис". Во „Братски труд" (1862) е печатен расказот „Прошедба". 1870 ја печати во одделна книшка поемата „Крвава кошула". Учествува 1871 г. во составувањето на Гербеловата антологија на поезијата на словенските народи. Во цариградските весници „Македонија" и „Времја" печати свои песни и неколку историски трудови. Соработувал и во чешкиот весник „Словенин", како и во низа други периодички публикации, кои излегувале во Цариград и Романија. Исто така, тој е еден од најредовните соработници на руските словенофилски весници: „Ден", „Москва", и др.

Најзначајниот дел од творечкиот опус на Р. Жинзифов е несомнено неговата поезија.

Доминантно место во поезијата на Р. Жинзифов земаат национално-политичките теми на неговото време. Во неговата поезија доаѓа до најсилен израз во македонската книжевност од средината на минатиот век острата реакција на нашиот човек против турското ропство и грчката предоминација на културен и црковен план.

Р. Жинзифов ја слика во своите песни ропската положба на нашиот народ под Турците, нивните злосторства, ограбувања, како и неделата на грчкото свештенство. Нашиот човек работи денонокно, си го продава ,,последниот вол и овца и пак е без риза, гол"; виновниците за таквата жална положба на Македонците се Турците и грчките свештеници — фанариотите:

За кого готвит негов труд с пот,
Кому он дават свој имот? —
На агата и в царев град,
И на хитр, зол фанариот.

За несреќата на својот народ поетот длабоко страда: ,,болката народна", ,,горкијт народ", се извор и на неговата лична несреќа:

Как да забравам то, за кое болејам,
Кое поддржват мој живот?
За кое ја страдам, пред кое ја немејам:
— Горкијт мој народ?...

Повеќе песни на Р. Жинзифов се со историска тематика. Во нив се прославува нашето минато со цел да се покаже и истакне дека народ кој имал светли моменти во својата историја, заслужува посреќна сегашнина и иднина, а не ропство и ограбувања од Турците и грчките свештеници.

Една значајна група од стихотворбите на Р. Жинзифов се посветени на неговите мрачни и оттуѓени дни во емиграцијата и на неговиот живот како студент, кога и ,,ризата што ја носел на себе си, и скорните, не биле негови". Во нив се изразени и тешките внатрешни судрувања и кризи на поетот што ги доживувал, постојано прекорувајќи се за неисполнетиот долг кон татковината и чувствувајќи се непотребен на овој свет.

Тоа чувство на неостварена среќа, народна и лична, чувство на неостварен и незавршен живот, кое претставува основна инспирација на Р. Жинзифов, се согледува и во неговиот темпераментен, буен поетски исказ. Лириката негова е врела, неспокојна, во многу повишен тон, бурна, под натиск на силни и мрачни чувства. Таа е сета во жешки желби, во повици, неодговорени прашања и потресни рамносметки со самиот себе. Поезијата на Р. Жинзифов е длабока човешка исповед на едно крваво рането поетско срце.

Во однос на поетскиот јазик и израз Р. Жинзифов немал зад себе не каква поголема традиција. Тој се јавува на самиот почеток на македонската уметничка поезија. Како извесен патоказ и искуство му биле само народната песна и десетината песни на К. Миладинов. Во првите стихотворби тој е изразито близок на нашата народна песна, но подоцна, под влијанието на

лектирата од другите словенски книжевности, се оддалечува од неа. Р. Жинзифов настои да го прерасне почетниот стадијум на создавањето на уметничката поезија, кој е тесно поврзан со фактурата на народната песна. Неговата поезија носи во версификацијата и изразот нешто осетно ново, па и во раширувањето на тематскиот дијапазон. Меѓутоа, јазикот на Р. Жинзифов, заради оддалеченоста од народната песна и заради сфаќањата во духот на Партенија Зографски за создавање на еден, општ, заеднички бугарско-македонски литературен јазик, ја нема онаа свежина, изворност и убавина, како јазикот во песните на К. Миладинов. Кај Рајко Жинзифов има доста бугаризми и русизми, кои прилично го отежнуваат приемот на неговите песни. Се разбира дека тој мешан и во извесна смисла вештачки јазик до голема степен ја намалува, ја ослабува уметничката убавина на песните на Р. Жинзифов, но во крајна линија никаку, покрај сè, не е угушена нивната сугестивност, затоа што во нивната срж, јадро, гори, пламнува вистинска поезија.

Прозниот состав ,,Прошедба" е единствен обид на Р. Жинзифов во раскажувачката проза. За нас тој е значаен од неколку гледни точки. Книжевно-историското значење на ,,Прошедба" е во тоа што овој текст претставува прв чекор во создавањето на нашата уметничка проза. ,,Прошедба" е важна и како документ за односот на грчкото свештенство во тоа време кон нашиот народ. Таа е интересна и заради описите во неа на македонскиот селски бит и обичаи. Инаку ,,Прошедба" е всушност спој помеѓу патопис и вистински расказ. Некои успешни одломки од ,,Прошедба" говорат за можностите на Р. Жинзифов во прозата.

Посебно внимание заслужува и преводачката дејност на Р. Жинзифов, која е доста обемна. Запознавајќи ја нашата читачка публика преку своите преводи со важните дела од словенските литератури, пред сè со ,,Слово о полку Игореве" и со поезијата на Тарас Шевченко, Р. Жинзифов вршел во своето време значајна културна мисија сред нашиот народ. За нас, исто така, има несомнено културно-историско значење фактот дека Р. Жинзифов е еден од првите преводачи на прочуениот староруски еп кај Јужните Словени и прв весник меѓу нив на поезијата на најголемиот украински поет.

Публицистиката на Р. Жинзифов е разновидна. Тој е автор на голем број статии, коментари и информации, печатени во текот на околу 15 години во руските весници и списанија, кои го третираат прашањето на Јужните Словени во тогашната политичка и воена ситуација, ја разоткриваат турската политика на Балканите и даваат бројни податоци за ропскиот живот на рајата. Основната цел на Р. Жинзифов во неговата публицистичка работа била да го извести руското општество и воопшто светската јавност за тешката положба на Јужните Словени под Турците и да ги заангажира за интервенција. И покрај доста еднострани и погрешни ставови што можат да се сретнат во политичката публицистика на Р. Жинзифов, таа го покажува нејзиниот автор како искрен, чесен патриот, кој се залага со сите сили да му помогне на својот народ.

Рајко Жинзифов напишал и извесен број книжевно-историски статии и биографски осврти за истакнати претставници во културниот и национален живот на Јужните Словени: за В. Ст. Караџиќ, Г. Раковски, браќата Мила-

диновци, и др. За нас е најважен осврттот за браќата Миладиновци, кој наедно е и прва нивна биографија, што и денес служи како ценет извор во науката, а едновремено претставува и прво укажување и согледување на нивното големо културно и национално значење за македонскиот народ.

* * *

Разновидната книжевна и публицистичка дејност, а особено поезијата, ни дава полно право да го поставиме Рајко Жинзифов меѓу најзначајните личности во нашата книжевност во 19 век и меѓу нашите најистакнати преродбенски дејци. Во неговото дело најде виден израз борбата на македонскиот народ од тоа време за национално-политичка и културна независност.

Александар Спасов

Alexandar Spasov

RAÏKO ŽINZIFOV, SA VIE ET SON OEUVRE LITTÉRAIRE

Résumé

Dans les pages qui précèdent, l'auteur, Alexandar Spasov, fait un résumé de sa thèse de doctorat, intitulée *Raïko Žinzifov, sa vie et son oeuvre littéraire* et soutenue le 3 juillet 1959 à la Faculté de Philosophie de Skopje.

S'appuyant sur des ouvrages de critiques déjà existants, sur des sources se trouvant dans la presse de l'époque et, surtout, sur des documents trouvés par lui-même dans les archives de Moscou, Leningrad et Sophie, l'auteur a essayé de reconstruire la vie et d'examiner l'oeuvre littéraire de l'écrivain distingué et du promoteur du réveil national du peuple macédonien que fut Raïko Žinzifov (1839—1877).

ИВАН КАТАРЏИЕВ

СЕРСКИОТ САНЏАК ОД КРАЈОТ НА XVIII ВЕК ДО 1879 ГОДИНА

Општествено политички и културен преглед

Дисертацијата „Серскиот санџак од крајот на XVIII век до 1879 год. Општествено-политички и културен преглед" стр. 380. од Иван Катарџиев одбранета на 7 јули 1959 година на Филозофскиот факултет во Скопје, пред комисијата во состав: проф. Д-р Харалампие Поленаковиќ, проф. Димитар Митрев и проф. Љубен Лапе, е поделена на пет глави.

Во првата глава „Краток осврт на положбата во Турција во првата половина на XIX век" е направен обид да се даде еден обопштен преглед воопшто на положбата на Турција, внатрешна и надворешна во одредениот период со цел да се изврши извесен пресек на условите и ситуацијата, во која живееле поробените народи, за да може по тоа читателот полесно да се ориентира во процесот на историскиот развој во Серскиот санџак.

Втората глава „Административните граници на Серскиот санџак во XIX век" е поделена на два дела. Во првиот во општи црти е даден географски преглед на областа која кон 70-те години на XIX век била оформена како Серски санџак, додека во вториот дел е направен демографски преглед на населението што ја населувало областа.

Од демографскиот преглед може да се види негрижата на турската статистика воопшто, да има еден релативен преглед на населението, што доаѓало и од стремежот да се скрие бројноста на нетурскиот елемен над турскиот, а исто така и огромноста и разнородноста на литературата, што ги третира демографските проблеми во областа. Овој, последниот, момент резултира од шовинистичките аспирации на соседните балкански буржоазии, особено грчката и бугарската, кои настојувале да докажат дека основното население во областа било грчко односно бугарско. Кон тие основни тенденции на двете странски шовинистички пропаганди се присоединувале и разните странски научници, поради што е создадена состојбата во која е тешко да се, открие релативно вистинскиот однос на населението. Сепак и покрај сите збрки што се создадени од пропагандите може да се утврди дека основната маса во областа ја сочинувал македонскиот елемент. На пример спрема, К'нчев Васил, чија книга „Македонија етнографија и статистика" се смета

за најблиска до вистината, во крајот на XIX век во Серскиот санџак живееле во 628 населени места 413.593 души од кои 211.959 биле Македонци, 42.667 помаци (муслиманизирани Македонци), 83.186 Турци, 1.710 Черкези, 46.550 Грци, 8.633 власи, 2.790 евреи, 11.811 цигани, 4.420 Турци христијани. Тоа значи дека половината од населението било македонско, а останалото од други народности.

Третата глава ,,Положбата во Серскиот санџак во првата половина на XIX век" ја третира политичката и стопанска состојба во санџакот, почнувајќи од 80-те години на XVIII век до половината на XIX век. Тоа е направено со оглед на целта да се покаже степента на општествениот развој на словенското, македонското население непосредно пред појавата на преродбенското движење, а оттаму да се истакнат порељефно причините за учеството односно неучеството на македноскиот народ во црковно — просветното движење.

Четвртата глава ,,Културно-просветните прилики во Серскиот санџак во XIX век до 1878 год." го третира развојот на просветата во XIX век воопшто во Македонија, и конкретно во Серскиот санџак. Развивањето на просветата во источна Македонија е сврзано со развојот на производните сили и трговијата во истиот период во областа како и со влијанието на странските пропаганди поради што е овој проблем поделен на три дела: I просветното движење до 1860 год., II просветното движење и пропагандите од 1860 до 1870 год. и III просветното движење од оснивањето на Егзархијата до 1878 г.

Од разгледувањето на првиот дел, т. е. на периодот до 1860 год. излегува дека просветното движење во Серскиот санџак во овој период се развивало во неговите северни делови, кои по својот општ економски развој стоеле во понапредната положба од рамничарските краишта на Санџакот. Освен тоа самиот развој на просветата укажува на извесна континуелност во поглед на продолжувањето на традицијата на ќелијното образование, во кое постепено навлегувале световни предмети сврзани со потребите на трговијата. Од тоа, се разбира не треба да се извлекува заклучок дека развојот на просветата во тие краишта, т. е. во Банско, Г. Џумаја и Неврокопско одел независно од надворешни влијанија. Напротив, такви имало, како што било на пример, влијанието на југословенските просветители од територијата на бивша Австрија, со кои доаѓале во врска банскалиските трговци, но тие влијанија не го нарушувале самобитниот карактер на месните просветни установи особено во Разлошко и Г. Џумајско.

Периодот од 1860 до 1870 се карактеризира со развојот на црковно-просветната борба воопшто во Турската империја и конкретно во санџакот. Во прегледот е покажано дека најжестоко таа борба се одвивала во Неврокопско. Во врска со развојот на црковно-просветната борба во овој период интересна е и улогата на странските фактори кои влијаеле за развојот на истата сред македонскиот народ. Во тој поглед особено заслужува внимание улогата на Стефан Верковиќ, кој се појавува како првостепен фактор во поттикнувањето на иницијативата на борбата против Патријаршијата во Серско, Мелничко, Петричко, и најмногу во Неврокопско. Воопшто.улогата на Верковиќ е интересна и од гледна точка на конкуренцијата на пропагандите на теренот, кои особено биле незадоволни од неговата активност.

Третиот дел од овој период што го опфаќа времето од 1870 до 1878 год. е сврзан со создавањето на бугарската Егзархија. Типичното за него е успешното приведување помалку или повеќе, на црковната борба кон крај,, скоро во целиот санџак, но сепак не толку за да може да ја отфрли наполно власта на Патријаршијата. Освен тоа, за овој период е карактеристична и појавата на отпор против наметнувањето на бугарскиот јазик и просвета во Македонија. Овој случај е од нарочен интерес, бидејќи тој се појавува, колку што е познато досега најрано во Источна Македонија и уште во самоит почеток на црковната борба на Македонци и Бугари. Во себеси тој ги одразува националните стремежи на македонскиот народ. Носител на оваа иницијатива уште во крајот на четвртото десетилетие на XIX век бил Никола Поп-Филипов од Банско. Оваа негова иницијатива против наметнувањето на бугарскиот јазик во Македонија за создавањето на еден заеднички, врз основа на двата, литературен јазик, во седумдесетите години била изразена далеку порадикално преку стремежот за отфрлањето на егзархиската цр ковна хиерархија и создавањето на самостојна македонска унијатска црква, во која службениот јазик би бил македонски. Носител на овие стремежи, кон кои се присоединила цела јужна Македонија била по тврдењето на Славејков групата околу селскиот поп Харитон од неврокопското село Либјахово.

Петата глава ,,Кресненското востание во Серскиот санџак во 1878 година" е последна во одбранетата дисертација. Во неа е истакнат паралелниот развој на црковно-просветната борба од средината на XIX век со појавата на оружениот отпор под форма на ајдутсвтовто, против насилијата и експлоатацијата, кој имал спонтан и непостојанен карактер до кај 1876 год., но кој бил во постојанен прогресивен развој.

Овој отпор во Македонија особено се развил во периодот на национал-револуционерните движења кај балканските народи; востанието во Босна и Херцеговина 1875 год. и Априлското востание во Бугарија 1876 год. изразувајќи се во познатата Разловечка буна од 1876 год. во Пијанечката област на источна Македонија.

Заостривањето на меѓународната положба на Турција и, потоа, војната со Србија од 1876 год. и Руско-турската војна во 1877—78 год. предизвикале уште поголемо раздвижување во Македонија, што се гледа и од големиот број на македонски доброволци во српскатата и руска војска чиј број достигнувал до 1000 ополченци. Ова раздвижување во Македонија во 1878 год. се изразило во избувнувањето на Кумановското и, потоа, на Кресненското востание.

По свјоата масовност, карактер и времетраење Кресненското востание е едно од најинтересните селски движења кај нас непосредно пред појавата на ВМРО. Продукт на редица причини од внатрешен и меѓународен карактер Кресненското востание по својот развој ги изрази сите елементи на едно самобитно македонско народно востание без оглед на извесни влијаније од надвор. До каква степен тоа останало верно на своите стремежи и покрај надворешните влијанија и аспирации во него, сведочи крвавиот судир меѓу раководителите на востанието од теренот и Благотворителниот комитет од Горна Џумаја, којшто бил изразител на интересните на бугарската буржоазија. Тоа се гледа уште и во самата организација на востанието со-

здадена од самите востаници по елиминирањето влијанието на спомнатиот комитет. Кресненското востание во исто време е и првото народно движење пред создавањето на ВМРО кое извршило известно поврзување меѓу македонскиот народ во неговиот национален развој. Во него учествувале Македонци од цела Македонија. Тоа наишло на широк одзив сред македонската емиграција во Романија и Србија, како и сред останатите јужнословенски народи.

Рекапитулирајќи го целокупниот развој на Серскиот санџак во одбранетата дисертација во текот на XIX век до Кресненското востание, може сосема слободно да се заклучи, дека тој претставува еден единствен процес во историсјкиот развој на македонскиот народ, од овој дел на Македонија, со своја логика и стремежи, чијашто врвна точка, со изразените во него самобитни елементи, како и во црковно-просветното движење, претставува Кресненското востание.

Меѓутоа од изнесениот материјал и направениот заклучок се подвлекува дека разгледуваната област т. е. Серскиот санџак, не се оформувала независно од другите делови на Македонија. Дека тоа не било така, најдобро сведочи економското стремежи на овој дел на Македонија кон својот природен центар Солун со што се создавале услови за создавањето од Македонија една единствена економска, а потоа и политичка целост. За тоа сведочат ѝ многубројните врски на оваа област со другите делови на Македонија.

Ivan Katardžiev

LE SANDJAK DE SERES DEPUIS LA FIN DU XVIII-e SIECLE JUSQU'EN 1879

Etude sociale, politique et culturelle

Le thèse de Ivan Katardžiev, intitulee *Le sandjak de Sérès depuis la fin du XVIII-e siecle jusqu'en* 1879 et soutenue à la Faculté de Philosophie de Skopje le 7 juillet 1959 devant le jury composé de d-r Haralampie Polenaković, prof. Dimitar Mitrev et prof. Ljteben Lape, est divisée en cinq chapitres. Dans le premier qui est intitulé *La situation en Turqui dans la première moitié du* XIX-*e siecle* est examinée sommairement la situation générale de l'Etat turc dans cette période. Le chapitre II, intitulé *Frontières administratives du sandjak de Sérès au* XIX-*e siecle*, est divisé en deux parties: dans la première est examinée la situation géographique de la région, tandis que dans la deuxième partie est étudiée la structure démographique du sandjak. L'auteur y affirme que dans les 628 localités de la région il y avait, vers la fin du XIX-e siècle, 413.593 habitants dont 211.959 étaient des Macédoniens. Dans le chapitre III, intitulé *La situation dans le sandjak de Sérès dans la premiere moite du* XIX-*e siecle*, l'auteur étudie la situation économique de la région et s'occupe plus particulièrement de l'institution dite „čifligarstvo" qui embrassait un quart de la population entière des villages macédoniens. Le chapitre

IV, dont le titre est *La situation culturelle dans le sandjak de Sérès au XIX-e siècle jusqu'en* 1879, étudei le développement de l'instruction publique dans la région. L'auteur y fait une large part à la lutte pour une instruction et une église nationales et plus particulièrement à l'activité de Nikola Filipov, du village de Bansko, et du groupe du pope Hariton de Libjahovo, qui luttaient contre l'imposition de la langue et de l'hiérarchie ecclésiastique bulgares, pour la création d'une église indépendante macédonienne. Le chapitre V, intitulé *L'insurrection*n *de Kraesnen dans le sandjak de Sérès de* 1878, est le dernier. L'auteur y étudie les causes de cette insurrection, son évolution et sa fin. Il fait souligner que l'insurrection de Kresnen avait éclatée tant contre la domination turque que contre les aspirations de la bourgeoisie bulgare en Macédoine.

A la fin, l'auteur conclue que l'insurrection de Kresnen marque le point culminant de toute l'évolution économique et sociale du sandjak de Sérès et de la Macédoine en général au cours du XIX-e siècle.